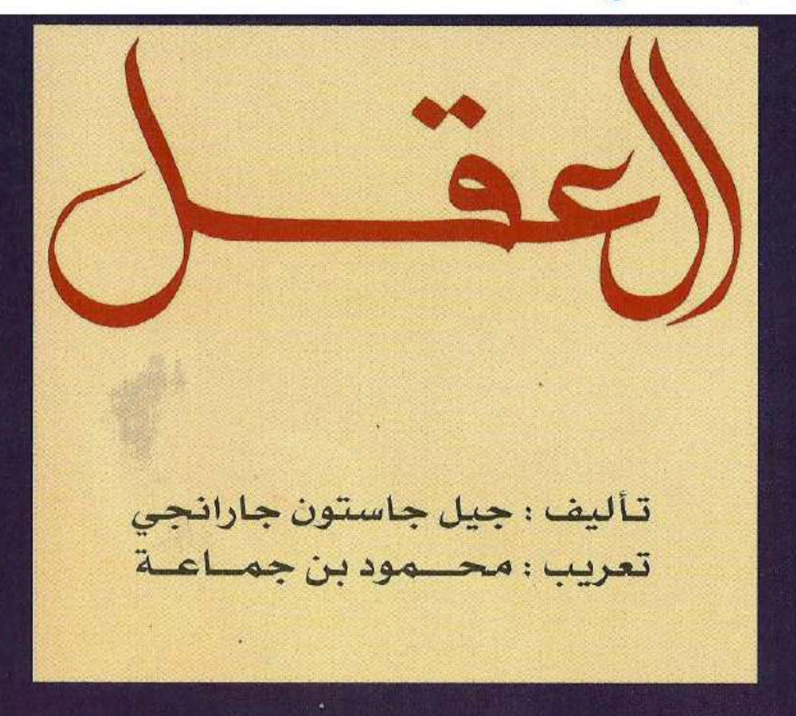
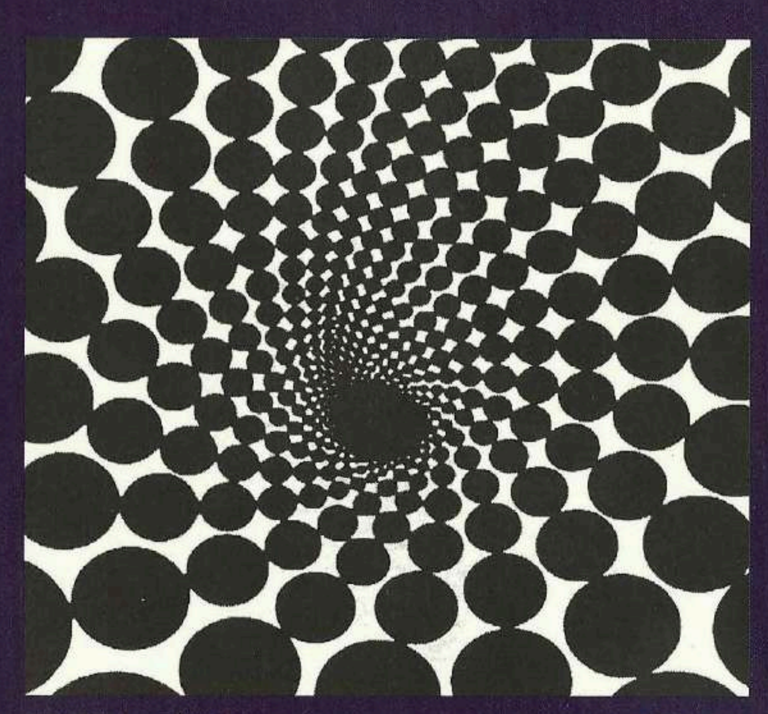




العقل

تأليف : جيل جاستون جارانجي
تعريب : محـــمود بن جمـاعـة

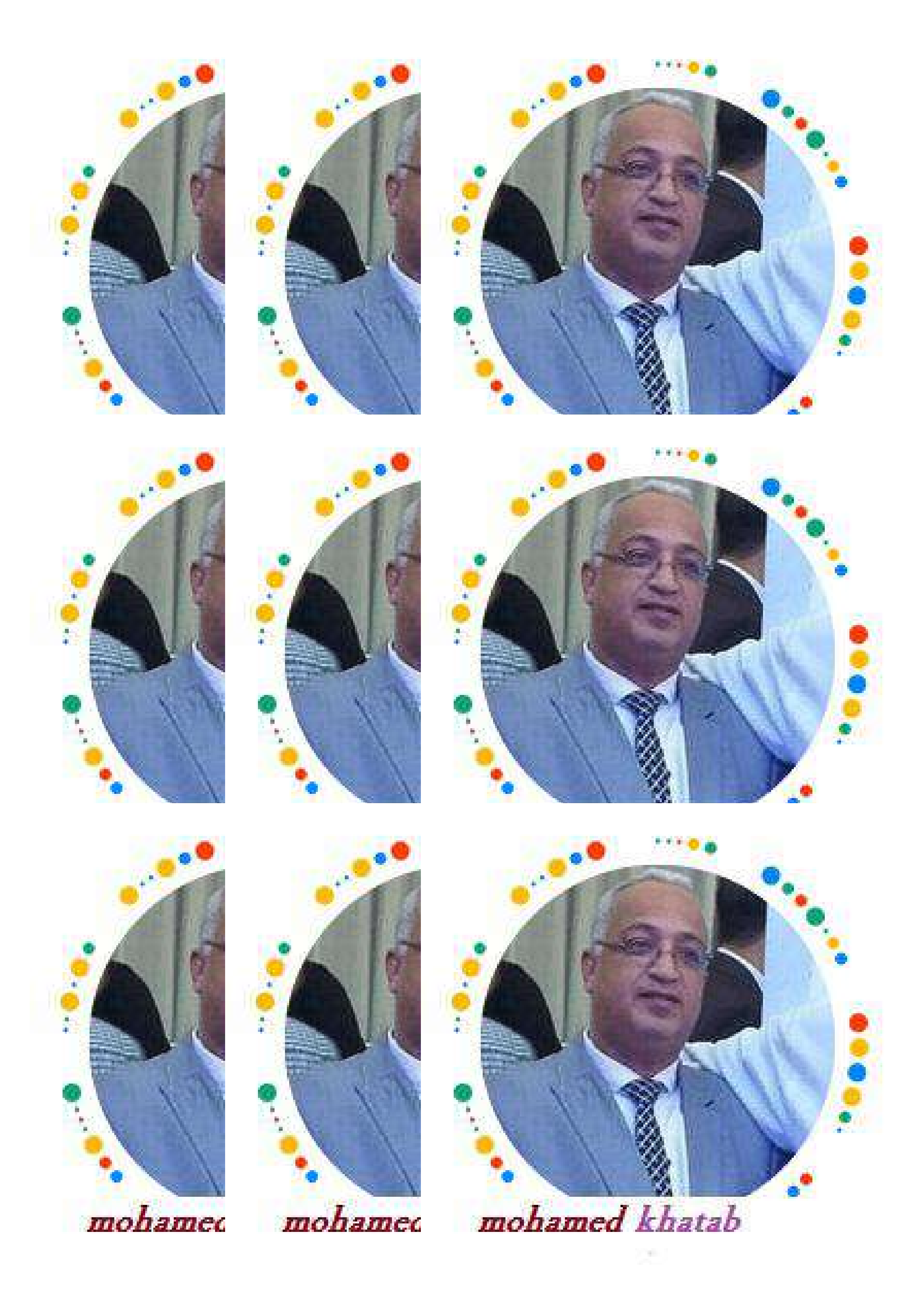











mohamed khatab

جيل - جاستون جرانجي

العقـــــل

تعريب

محمود بن جماعة



دار محمد علي للنشر

GILLES-GASTON GRANGER

LA RAISON

Collection : Que sais-je ? n° 680

1ère édition 1955.
9ème édition mise à jour 1989, avril.

سلسلة : أضواء

العنوان : العقل

تأليف : ج.ج. جرانجي

تعريب : محمود بن جماعة

الطبعة الأولى 2004

الناشر: دار محمد علي للنشر©

نهج محمد الشعبوني – عمارة زرقاء اليمامة

3027 صفاقس – تونس

هاتف : 74407440/216+

فاكس : 74407441/216+

Email :caeu@gnet.tn

رقم الناشر: 181- 319 / 04

الترقيم الدولي : ISBN: 9973-33 -081 - 1

إنتاج مشترك مع دار عيني بنايي – الدار البيضاء

توطئة المترجم

«جيل — قاستون قرانجي» فيلسوف وأبستيمولوجيّ فرنسيّ، ولد بباريس سنة 1920، تخرّج من مدرسة المعلمين العليا حيث درس من 1940 إلى 1943، أحرز على التّبريز في الفلسفة سنة 1943. وقد تابع دراساته في الفلسفة بباريس أثناء الاحتلال الألمانيّ. ساهم في المقاومة ضدّ الألمان في الفترة ما بين 1944–1945. تحصّل على الإجازة في الرّياضيّات سنة 1946. قدّم سنة 1955 أطروحتين في الدّكتوراه: «*المنهجيّة الاقتصاديّة*» (*Méthodologie économique*) و«*الرّياضة الاجتماعيّة عند الماركيز دي كُنْدُرْسَايْ*» (*La mathématique sociale du marquis de Condorcet*).

أمّا عن حياته المهنيّة، فقد عمل مُلْحَقاً بالمركز الوطنيّ للبحوث العلميّة (C.N.R.S.) من 1953 إلى 1955؛ ودرّس في جامعة سَاوْ بُولُو (São Paulo) بالبرازيل، ثم في رانّ (Rennes) عندما رجع إلى فرنسا (1955–1962). وفيما بعد، تحمّل مسؤوليّة إدارة دار المعلمين العليا بإفريقيا الوسطى في «برازفيل» (1962–1964)، ثمّ شغل كرسيّ أستاذ في كلّيّة الآداب بـآكْس (Aix) حيث درّس من سنة 1964 إلى سنة 1986، في نفس الوقت الذي كان يدير فيه حلقة دراسيّة حول «الأبستيمولوجيا المقارنة»، في إطار المركز الوطنيّ للبحوث العلميّة. دُعِي سنة 1986 حتّى سنة 1990 إلى تَبَوُّؤ كرسيّ الأبستيمولوجيا المقارنة (Épistémologie comparative) في «كلاّج فرنسا» –وهو مؤسّسة تعليميّة خارج الجامعة يدرّس فيها ألمع المختصّين في الموادّ الأدبيّة والعلميّة. فأصبح فيها أستاذاً شرفيًّا ابتداء من هذا التّاريخ.

منذ إحرازه على الدّكتوراه، اتّجهت فلسفة «ڤرانجي» نحو الإحاطة، لا بمذهب معيّن، بل بفعاليّة محدّدة هي فعاليّة العقل، من خلال المقارنة بين أساليب التّفكير العقليّ، والصّوريّ على وجه الخصوص، واستراتيجيّاته، بحسب تنوّع حقول تشكله وانطباقه، لا سيّما منذ بروز علوم الإنسان[1].

أهمّ مؤلّفاته:

- *العقل*. *La raison*, Paris, P.U.F., 1955.
- *المنهجيّة الاقتصاديّة*.
Méthodologie économique, Paris, P.U.F., 1955.
- *الرّياضة الاجتماعيّة عند الماركيز دي كُنْدُرْسَايْ*.
La mathématique sociale du marquis de Condorcet, Paris, P.U.F., 1956, rééd. O. Jacob, 1989.
- *الفكر الصّوريّ وعلوم الإنسان*.
Pensée formelle et sciences de l'homme, Paris, Aubier, 1960 ; traduction espagnole, Barcelone 1965, américaine, Reidel 1981.
- *بحث حول فلسفة في الأسلوب*.
Essai d'une philosophie du style, Paris, A. Colin, 1968, rééd. Paris, O. Jacob Seuil, 1988.
- *ڤيتقنشتاين*.
Wittgenstein, Paris, Seghers, 1969, rééd. partielle, Alinéa, 1990.
- *نظريّة العلم الأرسطيّة*.
La théorie aristotélicienne de la science, Paris, Aubier, 1976.
- *اللّغات والأبستيمولوجيا*.

---

1 انظر خاصّة:
- DENIS HUISMAN, *Dictionnaire des philosophes*, Paris, P.U.F., 1ère éd. 1984, 2e éd. revue et augmentée 1993, p. 1187-1188.
- *Encyclopédie philosophique universelle*, « *Les œuvres philosophiques* », III t. 2, Paris, P.U.F., 1992, p. 3284-3286.

وفيها ذكر لعناوين الدّراسات التي تناول فيها أصحابها فلسفة ڤرانجي أو جوانب منها، وخاصّة:

J. PROUST et D. SCHWARTZ, *La philosophie de Gilles-Gaston Granger*, Paris, P.U.F., 1983.

Langages et épistémologie, Paris, Klincksieck, 1979.

• *في سبيل المعرفة الفلسفيّة.*

Pour la connaissance philosophique, Paris, O. Jacob, 1988.

• *التّحقّق.* *La vérification*, Paris, O. Jacob, 1992.

• *العلم والعلوم.*

La science et les sciences, P.U.F. 1993, (trad. italienne).

• *الأشكال، العمليّات والموضوعات.*

Formes, opérations, objets, Vrin, 1994.

• *المحتمل، الممكن والافتراضيّ.*

Le probable, le possible et le virtuel, Odile Jacob, 1995.

• *اللاّعقليّ.* *L'irrationnel*, Odile Jacob, 1998.

• *الإدراك الفكريّ للمكان.*

La pensée de l'espace, Odile Jacob, 1999.

• *العلوم والواقع.* *Sciences et réalité*, Odile Jacob, 2001.

• *الفلسفة، اللغة والعلم.*

Philosophie, langage, science, coll. « Penser avec les sciences », EDP sciences, 2003.

وعلى الرّغم من وفرة هذا الإنتاج وأهمّيته الأبستيمولوجيّة والفلسفيّة، ما زالت مؤلّفات «قرانجي» غير معروفة إلى الآن –على الأقلّ بالقدر الكافي– في أوساط المهتمّين بالفلسفة في العالم العربيّ. ويبدو أنّها لم تحظ فيه بأيّ دراسة جامعيّة. كما لم تترجم إلى العربيّة، باستثناء كتاب «العقل» الذي صدرت له ترجمة أولى في سلسلة «ماذا أعرف» (عدد: 39، المنشورات العربيّة، المطبعة البولسيّة، جونية 1977). على أنّي لم أعلم بوجودها إلاّ بعد أن انتهيت من تعريب الكتاب. فسعيت إلى الاطّلاع عليها والمقارنة بينها وبين التّرجمة التي سبق لي أن أنجزتها، فوجدت بينهما اختلافات كبيرة، خاصّة في تأدية المصطلحات، ضمّنتُ إشارات إلى أهمّها في الهوامش.

هذا واعتمدنا طبعة 1989 المحيّنة، حيث لاحظنا، مقارنة بالطّبعة الأولى لسنة 1955، أنّه:

- أضيف هامش حول «وجوديّة سارتر» ص: 40.
- أُدْخِل تعديل جزئيّ على الهامش (1)، ص: 67-68، بخصوص «الدّالّة الخطّيّة».
- أضيف عنوان كتاب إلى «قائمة المراجع».
- تمّ ترقيم العناصر الفرعيّة داخل الفصول، مع تعديل الفهرس بما يتلاءم كلّيًّا مع هذه العناصر.

إنّ كتاب «*العقل*» هذا هو أوّل مؤلّف أنجزه «ﭬرانجي» في منتصف الخمسينات من القرن العشرين. وتكمن أهمّيته في أنّه يعكس اهتمامات الكاتب الأساسيّة منذ بداية مسيرته الفلسفيّة، إذ لا يقدّم لنا فقط صورة عن تطوّر مفهوم العقل عبر العديد من الفلسفات، بل يقدّم لنا أيضاً وعلى وجه الخصوص كيفيّة اشتغاله في مختلف حقول المعرفة العلميّة، ولا سيّما في مجال علوم الإنسان. يحدوه في ذلك على حدّ سواء هاجس أبستيمولوجيّ يفرض عليه توخّي الدّقّة والصّرامة في التّحليل والمقارنة، وهاجس فلسفيّ يجعله يسائل العقل من زاوية نقديّة دون التّنكّر له بأيّ شكل من الأشكال، ويبحث في صلته بالتّاريخ ومنزلته ضمن الحضارة المعاصرة، كما ينظر في نوع العلاقات التي تقوم بينه وبين أهمّ أوجه التّجربة الإنسانيّة، النّفسيّة منها والعقائديّة والإبداعيّة. وباختصار، تَنِمُّ مقاربة «ﭬرانجي» المتعدّدة الجوانب والأبعاد عن عقلانيّة نقديّة تستبعد الانغلاق المذهبيّ والتّصوّر الثّبوتيّ والدّغمائيّ للعقل[1]، وتؤكّد في المقابل، حركيّته وقدرته على التّجدّد والابتكار: إنّ العقل «فتح مستمرّ» -كما يقول- «يكوّن في كلّ عصر شكلاً من الخيال الخلاّق في حالة توازن مؤقّت. وبهذا الاعتبار،

---

1 هذا ما يتّضح أيضاً في مقال للكاتب في «*الموسوعة الكونيّة*» حول مصطلح «العقلانيّة»:

Encyclopædia Universalis, 1998, article : « Rationalisme ».

سيظلّ، باستمرار، عبر العديد من التّقلّبات، إحدى القوى الأكثر حيويّة في حضارتنا».

وهكذا، يضعنا كتاب «قرانجي» حول «العقل» أمام مسألة ما زالت تحتفظ براهنيّتها، رغم ما حظيت به من اهتمام وبحث كبيرين قديماً وحديثاً، ولا سيّما في العصر الوسيط العربيّ-الإسلاميّ حيث يكاد كلّ فيلسوف يفرد العقل برسالة كاملة. ذلك أنّ هذه المسألة ما فتئت تغتني بما يجدّ من تطوّرات في مجالي المعرفة والممارسة وبما يطرأ من تحوّلات تاريخيّة في الحياة السّياسيّة والاجتماعيّة، الأمر الذي يستدعي البحث في العقل من جديد وإعادة النّظر في التّصوّرات السّابقة التي انبنى عليها. وأملنا أن يجد القارئ، في مطالعة هذا الكتاب، ما يساعده على الإلمام بمختلف المستويات التي تندرج فيها مسألة العقل، وعلى التّفكير النّقديّ في المنزلة التي يحتلها في الوقت الحاضر في علاقته بالعلوم والدّين والسّياسة.

مقدّمة

إنّ العقل، مثل «*الحسّ السّليم*»[1]، هو أعدل الأشياء توزّعاً بين النّاس، مع أنّ الجميع لا يستعملونه كثيراً بالتّساوي. لذا يبدو للوهلة الأولى أن لا شيء أكثر مباشرة من دلالة «المتعقل» و«العقليّ»[2]. لكن لو نظرنا في الأمر عن كثب، لتأكّدنا كم يستعصي هذا المفهوم على الإدراك. إنّه يشير في آن واحد إلى *مثل أعلى*، وإلى *موقف*، و*منهج*. فالحديث يدور حول العقل بما هو نسق من المبادئ كان محلّ تأليه في القرن الثّامن عشر مع «روبسبيار» (ROBESPIERRE)، أو بما هو طريقة محدّدة في تلقّي الأحداث الّتي تعنينا والحُكْم في شأنها، أو بما هو قاعدة في المعرفة. وحسبنا أن نقارن على سبيل المثال بعض الاستعمالات المختلفة للفظ العقل في النّصوص. يقول «بَسْكَال» (PASCAL):

1 Le bon sens.

2 يعني «المتعقّل» (Le raisonnable)، بوجه عامّ، كلّ ما هو مطابق لتصوُّر شعبيّ وعمليّ للعقل، من ذلك مثلاً «الوسط العَدْل»، أمّا «العقليّ» (Le rationnel)، فيطلق على ما هو مطابق لتصوّر نظريّ وعلميّ أكثر (المؤلّف).

ملاحظة: ترجم هنري زغيب اللّفظ الأوّل بـ«المعقول»، (انظر: **العقل**، المنشورات العربيّة، سلسلة "ماذا أعرف"، عدد: 39، جونية، 1977، ص: 5)، في حين نفضّل تأديته بـ«المتعقّل» لما فيه من بعد قيميّ وعمليّ يتعلّق بتدبير السّلوك. ومن الملاحظ أنّنا نجد استعمال كلمة «تعقل» بهذا المعنى عند الفارابي: "جودة الرّويّة في استنباط ما هو في الحقيقة خير ليُفْعَل، وما هو شرّ ليُجْتَنَب هو تعقّل"، (*رسالة في العقل*)، ونفرد لفظ «معقول» لتأدية معنى « Intelligible ». أمّا لفظ « Rationnel »، فيجدر تعريبه بـ«العقليّ» بدل «العقلانيّ» كما جاء عند هنري زغيب (ن. م. ص: 5)، لأنّ هذا الأخير يتضمّن معنى الإحالة على مذهب «العقلانيّة»، ومقابله في الفرنسيّة (Rationaliste).

1. بادئ ذي بدء، لا يمكن الاستغناء عن تحليل الدّلالات الضّمنيّة بدرجات متفاوتة، التي نطلقها عادة على لفظ العقل، ممّا يعني الكشف عن الخلفيّات، حتّى وإن كانت غير متماسكة، وكتابة الصّيغة الكاملة -إن صحّ القول- لتلك الفكرة الخام كما هي معطاة حاليًّا في الاستعمال. ويفترض ذلك في أكثر الأحيان، ليس فقط محاسبة النّفس وملاحظة دقيقة للّغة، بل سبراً تاريخيًّا أيضاً. فالاستعمال الحديث لمفهوم ما شبيه بالنّموذج الجغرافيّ المجسّم لمشهد طبيعيّ إذ يغطّي جيالوجيّة كاملة من الأفكار القديمة، وطبقات من المفاهيم المتقادمة وانقلابات في الطّبقات، وتَرَسُّبات متحجّرة من الحضارات التي يبدو أنّها اندثرت.

2 . ومن الواضح مع ذلك أنّ هذا التّأويل الدّلاليّ لا يكفي لكي نفهم فلسفيًّا ما هو العقل بالنّسبة إلينا، إذ يجد له تكملة ووقايَة في وصف أشكال الفكر والعمل الفعليّة التي تُعتبر في العادة عقليّة. فالبَوْن شاسع في الغالب بين المعنى المقصود الذي ندركه إدراكاً جليًّا أو غامضاً وبين إعمال العقل في العلوم والممارسة. لذا، تكون ملاحظة تمشّيات العلم والتّقنيّات ضروريّة وحَريّة بأن تنير لنا السّبيل إلى معرفة أهمّية العقل الحقيقيّة وجدواه الفعليّة.

3. لكن من العبث أن نريد وصف عمليّات تفكير عقليّ ما بعزلها جذريًّا عن سياق البنى والوظائف الاجتماعيّة التي تمثّل ركيزتها. فلا نستطيع أن نفهم بحقّ ما هو العقل بالنّسبة إلينا إذا اقتصرنا على استعادة *ضرب من المنطق*، إذ نحتاج إلى *علم اجتماع* يختصّ بالعقل. نحن نميل طَوْعاً إلى الاعتقاد بأنّ التّفكير العقليّ هو بالذّات ما يَثْبُتُ عبر تحوّلات الحياة الاجتماعيّة التي يسجّلها التّاريخ. وهذا خطأ. فيمكن أن نتصوّر بلا شكّ إدماجا واستيعاباً متواصلا لأشكال العقل المتتالية من قِبَل الأجيال المتلاحقة. يقول «بسكال» في نصّ كثيراً ما يُسْتشهد به: «كان القدامى مجدّدين في كلّ شيء، وكانوا يشكّلون طفولة البشريّة بالذّات». وسنرى أنّ تاريخ العقل هذا هو في الواقع تقدّم حقيقيّ وتجدّد جذريّ أحياناً.

4. وأخيراً، إن كانت ميزة الفلسفة أنّها تسعى إلى التّقييم والحكم، وجب فعلاً أن يتضمّن البحث في العقل تقديراً نقديًّا لقيمته[1] ضمن الإطار الذي يعيش فيه الإنسان الآن. فالعقل لا يطرح نفسه كتقنيةً أو واقعة فحسب، بل يطرح نفسه أيضاً كقيمة. فهو يعارض قيماً أخرى أو يجاورها. وهذا التّنافس لا بدّ أن يُناقَش في دراستنا هذه.

ومع ذلك، لا يحلّ استعراض هذا التّعدّد في سبل المقاربة محلّ تخطيط لهذا المؤلَّف الصّغير. فكَيْ نبرز بقوّة وحدة التّصورّ الضّروريّة في هذا الموضوع، سنسعى إلى الجمع بين مختلف مناهج التّحليل هذه ضمن عرض تأليفيّ يكون مخطّطه على النّحو التّالي:

سيمكّننا سبرٌ تاريخيّ أوّل من أن نرسم قبل كلّ شيء في هذه التّوطئة *جينيالوجيا* إجماليّة لمفهوم العقل. ثمّ سيخصّص الفصل الأوّل لاستخراج صورة للمفهوم عن طريق التّضادّ، وذلك بالنّظر في ثلاثة مواقف سلبيّة من العقل هي: التّصوّف، «الرّومانسيّة»، والوجوديّة. أمّا في الفصل الثّاني، فسندرس ببعض التّوسّع السّمات البارزة التي تتميّز بها عقلانيّة العلم المعاصر، بينما سيتناول الفصل اللاّحق بأكثر إيجازاً ما يمكن أن نسمّيه العقل التّاريخيّ. وفي النّهاية، يكون الحرص في الفصل الأخير على أن نقيّم إلى أيّ مدى يظلّ العقل إحدى القوى الحيّة في الحضارة، وعنصراً من أهمّ عناصر مصيرنا.

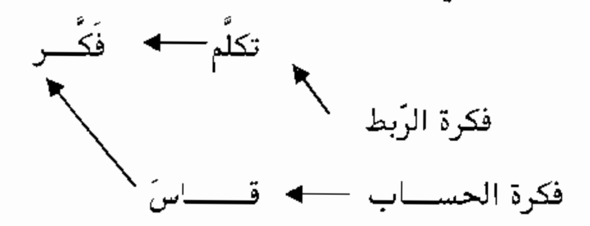
II. العقل عند القدامى

تَردُ فكرة العقل (Raison) في اللّهجات اليونانيّة–اللاّتينيّة التي ورثناها، من خلال جذرين أساسيّين: ΛΕΓΩ «لاقو» وΛΟΓΟΣ «لوقوس» باليونانيّة، ومعناهما الأصليّ: جَمَعَ، رَبَطَ – RATIO, REOR باللاّتينيّة– ومعناهما الأصليّ: حَسَبَ، أَحْصَى. ودون النّفاذ

---

1 في ترجمة هـ. زغيب: «لقيمتها» (ن. م. ص: 8)، والصّواب أنّ الضّمير يعود على «العقل»، لا على «الفلسفة».

أكثر إلى أسرار الاشتقاق اللّغويّ الخادعة أحياناً، حسبنا الاقتصار على الجدول البسيط التّالي حول التّفريعات الدّلاليّة.



هذا ومن المعروف أنّ كلمة ΛΟΓΟΣ «لوقوس» باليونانيّـة تُطلـق في آن واحد على الكلام والعقل والعلاقة الرّياضيّة الدّقيقة بين كمّيـتين. وكذلك الشّأن باللاّتينيّة بالنّسبة إلى المعنـيين الأوّل والأخـير. ومـن هنـا ندرك أنّ فكرة العقل القديمة مرتبطة وثيـق الارتبـاط بنشـاطات الـذّكاء الأساسيّة.

وثمّة ثلاث سمات يبدو أنّها تميّز التّقليد الأكثر حيويّـة وتمثيلاً للفكر الهلّينيّ، والذي استوعبته[1] لاحقاً حضاراتنا الغربيّة.

1. إنّ العقل، وهو وظيفة التّفكير الصّحيح، يعـارض المعرفـة المنقوصـة والوهميّة، كما يتعارض خاصّة مع المعرفة المباشرة بواسطة الحـواسّ ومـع الظّـنّ والسّـلوك النّمطـيّ الصّـرف، إذ يَنْشُـد الكلّـيّ ويقـترن بالتّبرير[2]. وفي هذه النّقطة، يتّفق «سقراط» (SOCRATE) و«أفلاطون» (PLATON) و«أرسـطو» (ARISTOTE) والرّواقيّـون (Les Stoïciens)، مع تباين كبير في الأساليب. فالمعرفـة العقليّـة هـي معرفـة حقيقيّـة ومُثْبَتَة تجعلنا نتجاوز المظاهر وندرك حقائق الأشياء.

---

1 ن. م. ص: 10، «استوعبتها»، والصّواب أنّ الضّمير يعود على «التّقليـد الهلّـينيّ» لا على الـ«سمات».

2 Justification: «التّصحيح» (ن. م. ص: 10)، والصّـواب هـو «التّبريـر». انظـر: جميل صليبا، *المعجم الفلسفيّ*، ج. 1، ص: 237.

2. يتضمّن العقل درجات، أو على الأقلّ أشكالاً متميّزة يمكن إرجاعها إلى مفهومين أساسيّين: العقل **الحدْسيّ** – νοήσις «نُوَازِسْ» – والعقل الاستدلاليّ – διάνοια «دِيَانُيْيَا».

العقل الاستدلاليّ هو «حوار النّفس الدّاخليّ مع ذاتها» (أفلاطون، **السّفسطائيّ**، 263 e)، هو التّفكير المتمفصل في أحكام مترابطة كما في البرهان الرّياضيّ.

أمّا العقل الحَدْسيّ، فهو على العكس من ذلك يبلغ الحقائق دفعة واحدة ويدْرِك مباشرة «الماهيّات» دون الحاجة إلى مسار برهانيّ مجزّأ.

هذا التّمييز بين شكل أدنى وشكل أعلى في العقل ملازم للفكر اليونانيّ الكلاسيكيّ وما بعد الكلاسيكيّ. وسيؤدّي إلى سلسلة من الخلافات النّاجمة عن سوء الفهم ومن الالتباسات وأشكال التّلاعب بالألفاظ. ستُرْفَع راية العقل بفضلها فيما بعد على العديد من المنتجات الغريبة جدًّا. أَفَلاَ يكون من المغري، فعلاً، إدراج أشكال التّفكير الأكثر غموضاً تحت اسم العقل الحدْسيّ، في حين نُفْرِد التّفكير الواضح بلقب أقلّ سموًّا، وهو لقب المعرفة الاستدلاليّة؟[1] ستتاح لنا الفرصة للعودة إلى هذا الموضوع. أمّا العلاقة الوثيقة القائمة هنا بين هذا الشّكل الأخير من العقل وبين اللّغة[2]، فقد سمحت في بعض الحالات بتأويل العقليّ تأويلاً لفظيًّا صرفاً، من ذلك ما عُرِفَت به الفلسفة المدرسيّة من مغالاة. ففي سنة 1647، ما زال الأَب نُوَال اليسوعيّ يعرّف الضّوء بأنّه «حركة ضوئيّة لأشعّة

---

1 ألم يطلق «أفلاطون» اسم الهذيانات (μανίαι) (مَنْيَايْ) على أشكال الإلهام الثّلاثة: الحبّ، العَرّافة والشّعر، التي لها من جهة أخرى صلة قرابة بالعقل الحدْسيّ (المؤلّف). ملاحظة: العرافة: Divination، ترجمها هـ. زغيب بـ«التّصوّف» (= Mysticisme)، (ن. م. ص: 11، الهامش: 1).

2 Langage: «الكلام»، (ن. م. ص: 11) الذي يقابله في الفرنسيّة « Parole ».

مركّبة من أجسام لطيفة، أي مضيئة». وقد حلّت آليّة الكلام هنا محلّ لغة العقل الدّالّة، وكأنّها صَدَفَة فارغة.

3. وأخيراً، ليس العقل عند القدامى وظيفة معرفيّة فحسب، بل ينطبق أيضاً على الممارسة بما هي حكمة وحيطة. فهو كما يقول «أرسطو» تفكير («دِيَانُيْيَا» باليونانيّة διάνοια) وحقيقة يتعلّقان بالعمل (*الأخلاق إلى نيقوماخوس*، الكتاب السّادس، II، 2). وفضيلة الحيطة أو الحكمة العمليّة[1] («فرونازِيْس» باليونانيّة φρόνησις) إنّما تقوم على «طلب أفضل ما يستطيع الإنسان تحقيقه باتّباع حسابات العقل» «كَتَاتُنْ لُوقِسْمُونْ» باليونانيّة (χατά τόν λογισμόν) (*المصدر نفسه*، VI، VII: 6). وحسابات العقل تِلْك محكومة، في نظر المؤلّف نفسه، بقاعدة تظلّ في أذهاننا أحد التّعبيرات البارزة عن حكمة اليونانيّين، وهي أن نبحث في كلّ شيء عن *الوسط العدل* (*Le juste milieu*). ذاك هو عين التّعريف الخاصّ بالفضيلة، إذ يعلّمنا «أرسطو» أنّه لا يمكننا الاتّصاف بالحيطة، أي بالتّعقّل في أفعالنا، دون أن نكون فُضَلاء (المصدر نفسه، VI، XIII، 10).

ومن المعروف، علاوة على ذلك، أنّ محور الفكر السّقراطيّ، الذي تبنّاه المفكّرون الإغريق المتأخّرون بتفاوت في الوضوح، يقوم على المماثلة بين الشّرّ واللاّعقليّ (L'irrationnel)، فلا أحد يقترف الشّرّ إلاّ عن جهل، وإنّما شرط الفضيلة الأوّل هو إعمال العقل.

تلك عناصر تراثنا، في شكلها الخام، كما استوعبناها من خلال آدابنا الغربيّة، وانتقلت مع قليل أو كثير من الغموض، عن طريق

---

1 « Prudence » في النّصّ الأصليّ. لمزيد الاطّلاع على دلالة كلّ من «الحكمة» و«الحيطة»، راجع: جميل صليبا: *المعجم الفلسفيّ*، ج: 1، ص: 491–493، وص: 506. انظر أيضاً:
LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F. , 1962, article : « Prudence », p. 848, sens A.

تربيتنا الكلاسيكيّة. وإنّ القارئ لواجد أثرها في تصوّره التّلقائيّ الخاصّ للعقل وفي الأمثال الشّائعة في الفلسفة الشّعبيّة حيث نستعملها يوميًّا. ومع ذلك، يحسن أن ندرك أنّه لئن كانت النّظرة القديمة تعكس ثقافة ما زالت حضارتنا تتغذّى منها، فإنّها تظلّ وثيقة الصّلة بالشّروط التّاريخيّة لحضارة اندثرت. فقد صيغت الفكرة القديمة عن العقل في إطار كانت فيه علاقات الإنسان بالإنسان هي علاقات مواطن بمواطن، وكانت علاقات الإنسان بالعالَم تندرج ضمن الحدود الضّيّقة لتقنية بقيت بدائيّة. فمُواطن العالَم القديم هو عضوٌ في مجموعة ضيّقة لا يشارك فيها إلاّ أقلّية من النّاس الأحرار الكريمي النّسب. وكلّ الكيان الاجتماعيّ يقوم على استغلال عامّ للموارد الفلاحيّة، وعلى التّجارة، وعلى صناعة حرفيّة واستعمال عدد قليل من الآلات البسيطة. وتكاد تكون الأعمال اليدويّة حكراً على طبقة من العبيد، وهؤلاء ليسوا أبداً مواطنين. وفي هذا النّظام يزدهر الذّوق والشّغف بالمعرفة اللاّنفعيّة، إذ أنّ تقدّم التقنية لم يشهد أيّ تسارُع بدافع الضّرورة لجعل العمل الإنسانيّ أكثر فعاليّة. فكان كلّ عمل العقل التّطبيقيّ يتركّز على تحسين تقنيات الحكم، إذ كان العلم السّياسيّ يحتلّ مرتبة العلم المهيمن و«المِعْمَاريّ» في نظر «أرسطو».

III. العقل في العصر الوسيط

إنّ مسألة الفكر الوسيط مختلفة تماماً، إذ غيّر تدخُّل المسيحيّة تغييراً عميقاً الموضوعات الكلاسيكيّة التي استوعبتها الفلسفة المدرسيّة في الأثناء. ومنذ ذلك الحين سارت الفلسفة بالتّدريج، متنوّعة في محورين أساسيّين: العقل والإيمان. وأصبح مصدرَا المعرفة والعمل الإنسانيّين متعارضين أو متجاورين أو مُتَرَاتِبَيْن بحسب قواعد الطِّباق[1]

---

1 contrepoint: لحن يضاف إلى آخر على سبيل المصاحبة.

الذي يميّز كلّ مفكّر ينتمي إلى المدرسة [اللاّهوتيّة][1].

ففي نظر بعضهم، يَحْكُمُ الاعتقاد في الكلام المُنَزَّل[2] كلّ إدراك: *Nisi credideris non intelligetis*. ويجد العقل نفسه -وهو معرفة بشريّة صرف- منقاداً وضيع القيمة ضرورة لحساب المعرفة الصّوفيّة. ذاك تقليد دَرَجَ عليه «سان برنار» (SAINT BERNARD) و«سان بونافنتير» (SAINT BONAVENTURE) و«دُونْس سكُتْ» (DUNS SCOT) و«رويزبروك» (RUYSBROEK) الملقّب بالرّائع.

أمّا في نظر الآخرين، ومن بينهم «تُومَا الأكْويني» (THOMAS D'AQUIN)، فمجال العقل الطّبيعيّ مفصول عن مجال الإيمان بمعنى أنّ العقل يمارس نفوذاً مستقلاً، «مثلما أنّ الله بحكم علمه بذاته يعلم الموجودات الأخرى على النّحو الذي يخصّه، أي بمجرّد الرّؤية ودون كلام، كذلك نحن، انطلاقاً من الأشياء التي ندركها بالإيمان مُسَلمين بالحقيقة الأولى[3]، نصل إلى معرفتها على النّحو الذي يخصّنا، أي بواسطة خطاب ينتقل من المبادئ إلى النّتائج» («جيلسن» GILSON). وتُشَكِّلُ الحقائق المُنَزَّلة نقطة انطلاق وضمانة؛ إلاّ أنّ المعرفة العقليّة تظلّ، في المستوى البشريّ، قادرة على بلوغ الحقّ.

وفضلاً عن ذلك، مهما كان الحلّ المعتمد، فإنّ مفكّري العصر الوسيط يتصوّرون العقل على أنّه *قوّة طبيعيّة* ومبدأ جوهريّ بالنّسبة إلى

---

1 المدرسة (L'École): اسم يطلق على الفلسفة واللاّهوت المسيحيّين المدرّسين أثناء العصر الوسيط في أوربّا حتّى القرن السّابع عشر تقريباً، حيث تعلّق الأمر عند رموزها بالتّوفيق بين الإيمان والنّور الطّبيعيّ (= العقل). وبداية من القدّيس تُومَا Saint Thomas (القرن الثّالث عشر)، سيكون تأثير أرسطو هو الغالب. انظر: JACQUELINE RUSS, *Dictionnaire de philosophie*, Bordas, 1996, p. 261, article : « Scolastique ».

2 La parole révélée: «الكلمة المتجسّدة» (هـ. زغيب، ن. م. ص: 13). وهي عبارة تتجاوز المعنى المباشر إلى التّأويل.

3 en adhérant à la vérité première: «في اتّحادنا مع الحقيقة الأولى» (ن. م. ص: 14). ثمّة تأويل في التّرجمة يتجاوز المعنى المقصود.

الإنسان. وبما أنّه ينبغي منذئذ تمييز الطّبيعة البشريّة من الطّبيعة الحيوانيّة والطّبيعة الإلهيّة في آن واحد، فلا مكانة للعقل إلاّ في شكله *البرهانيّ*. «أن نستدلّ –على حدّ قول «القدّيس تُومَا»[1] (SAINT THOMAS)– هو أن ننتقل من شيء معقول إلى آخر لإدراك الحقيقة المعقولة. لذا فالملائكة الذين يملكون بطبيعتهم هذه المعرفة كاملة، ليسوا في حاجة إلى الانتقال من عنصر معقول إلى آخر، بل يدركون حقيقة الأشياء بحدْس بسيط، لا بطريقة استدلاليّة».

وهكذا تُفْرَض على العقل حدودٌ سيكون تأويلها الضّيّق الفرصة السّانحة للصّراع بين الفكر العلميّ المتحرّر وتسلّط المدرسة [اللاّهوتيّة].

IV. ديكارت

اسم «ديكارت»[2] (DESCARTES) بالذّات هو رمز هذا الصّراع، إذ جرت العادة على إرجاع بداية عصر العقل إلى «*مقالة الطّريقة*» *Discours de la méthode*. فالتّعاليم التي قدّمها «ديكارت» سنة 1637 بخصوص العقل أو «الحسّ السّليم» –كما يقول– هي ذات وجهين:

تكشف «*مقالة الطّريقة*» من جهة عن المصدر الأكثر نقاء للتّفكير العقليّ وتبيّن أهمّيته من جهة أخرى. فالرّياضيّات التي كانت تُدرَّس وفق تقاليد المدرسة [اللاّهوتيّة] تكاد تنحصر في تدريب بارع للذّهن، مع بعض التّطبيقات الآليّة – في أقصى الحالات. وفي هذه الظّروف، لا شيء أكثر عبثاً – كما يقول «ديكارت» الشّابّ في «*القواعد*»[3] – «من

---

1 *Somme théologique*, I a, question 79, art. 8 (المؤلّف).

2 روني ديكارت (RENÉ DESCARTES) (1596–1650)، نبيل من بواتييه (المؤلّف).

3 Les *regulae ad directionem ingenii* (*Règles pour la direction de l'esprit*). ، مؤلّف غير مكتمل كُتِبَ على الأرجح قبل سنة 1628، طبع فقط سنة 1701 (المؤلّف).

.../...

الاهتمام بالأعداد المجرّدة والأشكال الخياليّة إلى حد الظّهور بمظهر من تَلَذُّ له معرفة مثل هذه التُّرَّهَات» (القاعدة IV). غير أنّ هذه الرّياضة التّعليميّة ليست سوى المظهر الخارجيّ والجانب السّطحيّ من رياضة أكثر عمقاً تكون منهجاً عامًّا في التّحليل والتّفكير. وحين فكّر «ديكارت» في هندسة القدامى، استخلص منها في ذات الوقت *النّموذج والأداة* لكلّ معرفة برهانيّة. وبالفعل، تُقَدِّمُ لنا الرّياضيّات حقائق مترابطة جدًّا ويقينيّة بحيث نستطيع لا محالة في آخر المطاف، باتّباع الطّريقة نفسها، تأسيس علم عقليّ حول أيّ واحد من الموضوعات. وبالضّرورة «تحتوي الرّياضيّات على مبادئ العقل البشريّ الأوّليّة، وليس لها إلاّ أن تتّسع حتّى تستخرج حقائق من أيّ موضوع كان» (*المصدر نفسه*).

وإثر اكتشاف المصدر الأصليّ للتّفكير العقليّ، ينوّه «ديكارت» بأهمّيته، إذ أنّه على نقيض العقل التّقليديّ المكبّل بجهاز منطقيّ مُفْرط في اللّفظيّة، ينطلق العقل الدّيكارتيّ لغزو العالم. فيُرْسِي علما فعّالاً قابلاً لضروب التّطبيق؛ وتمتدّ المعرفة النّظريّة للأجسام ووظائف النّفس إلى علم تابع للمهندس، وطبّ، وفنّ أخلاقيّ للتّحكّم في الأهواء.

إنّ طموح «ديكارت» على مستوى عبقريّته. ومع ذلك، لئن كان هذا الأمل في أن نشهد الإنسان كلّ يوم أكثر فأكثر «سيّدَ الطّبيعة ومالكها» يجد اليوم صدى في أفكارنا، فإنّ محتوى العقل الدّيكارتيّ تفكّك شيئاً فشيئاً. فسنرى أنّ العلم الحديث، وهو وريث العقل الدّيكارتيّ من وجوه كثيرة، ينبذ تصوّر بناءٍ خطّيّ واحد أساسه «الطّبائع البسيطة»، كما اقترحه «ديكارت» هدفاً لعلم الفيزياء. فالعلم الحاليّ يشتمل طوْعاً على مخطّطات متعدّدة ويقْبل بِنْيات متحرّكة، كما يعطي مكانة لما هو مؤقّت في حدّ ذاته. ومع ذلك، بما أنّ العالِم

.../...

ملاحظة: عرّبه عن الفرنسيّة سفيان سعد الله، وقدّم له تحت عنوان: «*قواعد لتوجيه الفكر*»، سراس للنّشر، تونس، 2001.

الحديث ديكارتيّ بمعنى ما أكثر من «ديكارت»، فهو لا يزال يستبقي صورة العقل هذه حيّة فيه.

V. «كانط»

إنّ أعمال «كانط»[1] (KANT) التي ظهرت لاحقاً بعد قرن ونصف هي محاولة لتحديد مجال العقليّ بدقة. فقد انطلق «ديكارت» من التّأمّل في جبر «فيات» (VIÈTE) وفي هندسة القدامى لتوسيع مجال اشتغال العقل إلى حدّ بعيد. أمّا «كانط»، فقد انطلق من التّأمّل في العلم النّيوتونيّ، فأراد، على العكس، رسم حدود العقل بوضوح، وإن لم يضيّق من مجاله. وهكذا فالدّيكارتيّة تتوافق مع عقلانيّة في حالة توسُّع. أمّا عن الكانطيّة، فبالرّغم من أنّ المقصود هو قمع الاستعمال الميتافيزيقيّ للعقل، لا قمع استعماله في العلوم، فهي تنمّ عن عقلانيّة في حالة تراجع.

يتساءل «كانط» كيف يكون العلم ممكناً؟ فيسعى إلى بيان العناصر القبْليّة[2] (*a priori*) للمعرفة، والمعارضة لمادّيّة الحدْس الحسّيّ التي لا تتأتّى من الذّات المفكّرة. ويستخلص، استناداً إلى تحليل الرّياضيّات والفيزياء، أطراً للمعرفة يعتبرها بمثابة تعريف للذّهن لدى الذّات[3] بما هي قدرة على المعرفة. ذاك معنى «الثّورة الكوبرنيكيّة» التي ستُخضِع، من الآن، إدراك الموضوعات ومعرفتها علميًّا إلى البنية المسمّاة «التّرنسندنتاليّة»[4] (Transcendantale) التي تخصّ الذّات، وليس أبداً مقولات المعرفة إلى طبيعة الموضوعات.

---

1 أمانويل كانط، من كُونِقْزَبَارْقْ « Kœnigsberg » (1724–1804) (المؤلّف).

2 «الأوّليّة» (هـ. زغيب، ن. م. ص: 17)، خلافاً للمصطلح الشّائع.

3 Sujet: «الشّخص»، (ن. م. ص: 17)، وهي ترجمة لا تتوافق قطعاً مع الاصطلاح الفلسفيّ اللازم في هذا السّياق بالذّات.

4 «مفارقة»، (ن. م. ص: 17)، ممّا يترتّب عليه التباس كبير في فهم الدّلالة الكانطيّة لمصطلح Transcendantal الذي يختلف عن لفظ Transcendant. أمّا .../...

تتمثّل المعرفة العقليّة في معناها الأعمّ، من وجهة نظر «كانط»، في *إرجاع* المعطيات المشتّتة الخاصّة بالمعرفة إلى *الوحدة*. فالقدرة على التّأليف، التي تسمح بالمرور من الحدوس الحسّيّة إلى التّجارب المترابطة الخاصّة بموضوعات العالَم، هي ما يسمّيه «كانط» *الفاهمة* (L'Entendement) («فَارْشتَانْد» Verstand بالألمانيّة). ومبادئ الفاهمة الخالصة التي يذكرها لا تعدو أن تكون تقنيناً نسقيًّا لأوّليّات الفكر الفيزيائيّ كما كان بوسعه تصوُّرها. من ذلك المثال المشهور: «كلّ التّغيّرات تحصُل وفقاً لقانون ارتباط المسبَّبات بالأسباب» (*نقد العقل الخالص* Critique de la raison pure – التّحليل التّرنسندنتاليّ، المماثلة التّجريبيّة الثانية). ومن الواضح أنّ هذا النّوع من الفيزياء المتعلّقة بأيّ موضوع يندرج ضمن محاولة لتعريف محتوى التّفكير العقليّ. ومع ذلك يخصّ «كانط» باسم العقل (Raison) («فَارْنُونْفت» Vernunft بالألمانيّة) درجة أعلى من التّأليف[1] بين المعارف. فإذا كانت الفاهمة هي «قوّة القواعد» [أو القدرة القائمة على القواعد] « Faculté des règles »، يكون العقل «قوّة المبادئ» [أو القدرة القائمة على المبادئ] « Faculté des principes ». وكلّ استدلال إنّما هو طريقة في استخلاص معرفة انطلاقاً من مبدأ؛ وهو لا ينطبق مباشرة على التّجربة أو على موضوع ما، بل على المعارف ذاتها، وقد قامت الفاهمة سلفاً بالرّبط فيما بينها. ويترتّب على ذلك أنّ العقل يَنْزَع بالطّبع إلى تجاوز التّجربة.

يقول «كانط»: «كان أفلاطون يدرك جيّداً أنّ قدرتنا على المعرفة تحسّ بحاجة أسمى بكثير من الحاجة إلى استعراض ظواهر

.../...

تعريب كلا المصطلحين بـ«المتعالي» كما جاء عند جميل صليبا (*المعجم الفلسفيّ*، ج: 1، ص: 297–300)، فهو لا يخلو أيضاً من الالتباس. وقد آثرنا استعمال «ترنسندنتاليّ» تجنّباً للخلط (انظر مثلا: أميل بوترو، *فلسفة كانط*، ترجمة د. عثمان أمين، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1972).

1 Synthèse: «تحليل» (هـ زغيب، ن. م. ص: 17) وهذا فهم معاكس.

معيّنة في إطار وحدة تأليفيّة بغية الرّبط فيما بينها على شاكلة تجربة محدّدة، وأنّ عقلنا يرتقي بصفة طبيعيّة إلى معارف بالغة السّموّ حتّى أنّ أيّ موضوع يمكن أن تهبه التّجربة عاجز عن التّوافق معها»[1].

ولكن إن أراد العقل تمكيننا من معرفة موضوعات من مرتبة عليا لا تكون حاضرة البتّة في التّجربة، فإنّه يتجاوز مشمولاته، فالإله والنّفس الخالدة هي أفكارٌ للعقل مشروعيّة في أن يكوّنها، ولكنّه لا يستطيع أن يطبّق عليها أساليب البرهنة والتّحليل التي تميّز استعماله العلميّ. وهنا يشهّر «كانط» بالتّضليل النّاجم عن العقل الميتافزيقيّ، ولكنّه يُبْرِزُ عندئذ شكلاً آخر من العقل هو *العقل العمليّ* (La Raison pratique). وهو القدرة، لا على معرفة الموضوعات، بل على إدراك قواعد العمل الأخلاقيّ. فتفرض مُسَلّماتُ العقل العملي نفسَها على الضّمير باعتبارها أوامر قطعيّة لاشرطيّة، ويصبح العقل العمليّ، لا مصدر معرفة، بل مصدر عمل موافِق لمصير الإنسان. وهكذا يمكن للأطروحات الميتافزيقيّة أن تظهر من جديد، ولكن فقط على اعتبارها شروط إمكانٍ مُفْتَرَضَة للقواعد الأخلاقيّة.

إنّ الهدف محدّدٌ ضرورةً (من قِبَل **العقل العمليّ**)، وليس ثمّة -حسب إدراكنا- إلاّ شرط واحد يجعل هذا الهدف يتّفق مع كلّ الغايات، كما يعطيه بالتّالي قيمة عمليّة، وهو أنّه يوجد إله وحياة

---

1 *نقد العقل الخالص*، الجدل التّرنسندنتاليّ،
Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale « ... Notre raison s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour qu'un objet que l'expérience est capable de donner puisse y correspondre ».

وهذه ترجمة هـ. زغيب: "... إنّ عقلنا يرتفع تلقائيًّا إلى معارف عالية **كي يكون باستطاعة أيّ موضوع واقعيّ أن يتوافق معه**" (ن. م. ص: 18). الملاحظ أوّلاً الفهم المعاكس للطرف الثّاني من الفقرة المشدّد عليه، والنّاتج عن سوء فهم العبارة: « trop ... pour ». ثمّ إنّ الضّمير في آخر الفقرة لا يعود على «عقلنا» بل على «معارف عالية».

آخرة... وبهذه الصّورة، ورغم انهيار كلّ الادّعاءات الطّموحة التي تَحْدُو عقلاً يَتِيهُ خارج حدود كلّ تجربة، فإنّه لا يزال عندنا متّسع من الأمل في أن نشعر بالرّضا من وجهة النّظر العمليّة.

VI. «هيقل»

إنّ عصر «كانط» هو عصر «فلسفة الأنوار»، وهو الفترة التي أصبحت فيها البورجوازيّة المُحِبّة لإعمال العقل تهيمن مادّيًا باعتبارها الفاعل الرّئيسيّ في النّظام الاقتصاديّ، فاضطلعت بدور الطّبقة المطالِبة واستعدّت للقيام بالثّورات الأوربّيّة الكبرى. وإذ ذاك، اتّجه فكر الفلاسفة تلقائيًّا نحو الشّأن السّياسيّ، وانصبّ الجهد من كلّ جانب على إرساء نظريّة عقليّة في الحكم والحرّية والعدل. ومن هذه الزّاوية، فالكانطيّة –منظوراً إليها من حيث بنيتها ودلالتها الخارجيّة– هي علامة وَصْل لافتة للانتباه بين الفكر العلميّ في عصره– الذي أثبت انتصار «نيوتن»– وبين الفكر السّياسيّ عند الفلاسفة الفرنسيّين[1].

ولئن نشأ مذهب «هيقل»[2] (HEGEL) من نواحٍ كثيرة عن مذهب «كانط»، إلاّ أنّ دلالته في فلسفة الثّقافة وإسهامه في بلورة فكرة عن العقل مغايران جدّاً. فقد تمكّن «هيقل» من مشاهدة الفشل الجزئيّ الذي أصاب الثّورات البورجوازيّة وشارك إلى حدّ كبير في ردّة الفعل الرّجعيّة. فقد انهارت الفكرة القائلة بنسق نهائيّ وشامل للعقل في السّنوات الأخيرة من القرن [الثّامن عشر]. وأصبحت البروجوازيّة آنذاك في السّلطة، وتحوّلت تدريجيًّا من طبقة ثوريّة إلى طبقة محافظة سياسيًّا واجتماعيًّا، ضمن الإطار الجديد للاقتصاد الصّناعيّ. إنّ الاكتشاف الهيقليّ الكبير هو الطّابع التّاريخيّ للعقل، ومساره

---

1 يرجع نقد العقل الخالص *Critique de la raison pure* إلى سنة 1781 (المؤلف).

2 ج. و. ف. هيقل G. W. HEGEL (1770–1831)، أستاذ في إيانا Iéna، ثمّ في برلين (المؤلف).

الإبداعيّ المستمرّ[1]. فليس رَصْد الذّهن البشريّ في لحظة معيّنة من الزّمن، هو الذي يقدّم لنا صورة العقل، بل تاريخ العالَم ذاته.

«ليس التّاريخ العامّ سوى تجلّي هذا العقل الأوحد، على الإطلاق» (*مدخل إلى فلسفة التّاريخ* Introduction à la philosophie *de l'histoire*)

وهذا يعني أيضاً أنّ:

«كلّ ما هو عقليّ واقعيّ، وكلّ ما هو واقعيّ عقليّ» (*فلسفة الحقّ* *Philosophie du droit*).

فالعقل هو:

«الوحدة الأسمى لمعرفة موضوع ما ولمعرفة الذّات» (*مقدّمة* *Propédeutique*).

وهو أيضاً الوعي بتناسق أساسيّ بين الحقيقة الموضوعيّة وأفكارنا الذّاتيّة. غير أنّ هذا الوعي ليس معطى، بل هو كسْب ترتسم مراحله عبر تاريخ البشريّة.

وفي رأي «هيقل» أنّ هذا التّحقّق التّدريجيّ للعقل يتمّ وفق تَمَشٍّ يسمّيه الجدل (Dialectique). ذلك أنّه انطلاقاً من أطروحة ما –فكرة مجرّدة، واقعة ثقافيّة أو لحظة تاريخيّة– تتمثّل حركة العقل في إبراز جانبها السّلبيّ، قبل كلّ شيء، وفي هدمها بوضع نقيضها. ثمّ يجد التّعارض حلا له في تأليف[2] يوفّق في أطروحة جديدة بين العناصر

---

1 انبهر «هيقل» كثيراً –على سبيل المثال– باكتشاف اللّغة السّنسكريتيّة التي تشهد على وجود عالم ثقافيّ سابق للعالم الكلاسيكيّ (المؤلّف).

2 Synthèse: «تحقّق» (هـ. زغيب، ن. م. ص: 20)، خلافاً لما جرى به الاستعمال: «تأليف» أو «تركيب». انظر: جميل صليبا: *المعجم الفلسفيّ*، ج: 1، ص: 268 وص: 561: ج: 2، ص: 506، وكذلك *مصطلحات الفلسفة في التّعليم العامّ*، السّفر: 3، معاجم المؤتمر الثّالث للتّعريب، دار الكتاب، الدّار البيضاء، 1977.

المتناقضة في المرحلتين السّابقتين. لنأخذ مثالين على الحركة العقليّة، أحدهما مجرّدٌ مستمدّ من التّفكير المنطقيّ والآخر عَيْنِيّ أكثر مستمدّ من تاريخ الفنّ.

يميّز «هيقل»، في كتابه «*علم الجمال*»، ثلاث مراحل في تطوّر الفنون الجميلة: الأولى هي المرحلة *الرّمزيّة*، التي يتجلّى فيها صراع بين الشّكل المادّيّ والمضمون الرّوحيّ في الأعمال الفنّيّة. فالفنّان المصريّ مثلاً عاجز عن التّحكّم في أشكال الموادّ الضّخمة التي يستعملها ليعبّر تعبيراً ملائماً عن محتوى ذاتيّ. أمّا الفنّ الكلاسيكيّ لدى اليونانيّين، فهو إذ ينفي هذا الشّرط الأوّل للإبداع الفنّيّ، إنّما يمثّل الانصهار الكامل والوحدة الدّاخليّة فيما بين الشّكل والمضمون. ويكوّن نحت التّماثيل أكبر تعبيراته في زمن «بريكلاس» (PÉRICLÈS) «إنّ ميزة الإله المحدّد والمتعيّن في ذاته ليست روحانيّة فحسب، وإنّما تظهر أيضاً للعين والذّهن في شكل خارجيّ مرئيّ بصفة مجسّمة».

إلاّ أنّ هذا التّوازن التّامّ ليس سوى لحظة انتقاليّة في نموّ الثّقافة العقليّ، و«كأنّما الآلهة في غبطتهم يتضايقون من إحساسهم بالسّعادة وامتلاكهم أجساماً». فالفنّ الكلاسيكيّ، أثناء انحطاطه، سيكون هو ذاته محلّ نفي، بحيث يؤدّي إلى نوع من عودة الفنّ إلى ذاته يسترجع السّمات المتعارضة في الرّمزيّة والكلاسيكيّة ويوفّق فيما بينها. وسينشأ آنذاك الفنّ الرّومانسيّ (أي الفنّ المسيحيّ) الذي هو انتصار الذّاتيّة؛ إذ «يصبح الجمال جمالاً روحانيًّا خالصاً، جمال الحياة الباطنيّة كما هي، أي جمال الذّاتيّة اللاّمتناهية والرّوحانيّة في ذاتها».

وفي مجال أشدّ تجريداً، يطبّق «هيقل» مثلاً الطّريقة الجدليّة نفسها على تعيُّنات المفهوم الثّلاثة: العامّ، الخاصّ والفرديّ. فالمفهوم يمرّ بثلاث لحظات متكاملة هي لحظات تحقّقِه، وذلك بانطباقه على

«الكُلّ»، ثمّ على «البعض»، وأخيراً على الفرد، الذي هو في آن واحد كُلٌّ في حدّ ذاته وعنصر خاصّ من الكون[1].

إنّ المحتوى الدّائم لإسهام «هيقل» في بلورة تصوُّر عن العقل، ينبغي بلا ريب عدم البحث عنه في الجزئيّات ذات الطّابع المدرسيّ الشّكلانيّ بعض الشّيء والمتعلّقة بالمسارات الجدليّة التي بيّنها «هيقل». ولكنّ النّموذج الثّلاثيّ من حيث هو قالب التّفكير العقليّ من جهة؛ وفكرةُ تاريخيّة العقل من جهة أخرى هما اللّذان يمثّلان، من هذه الزّاوية، أشدّ ما يبقى من تراثنا الهيقليّ تأثيراً.

وفي آخر المطاف، يسمح لنا هذا العرض الجينيالوجيّ العامّ بإبراز قطبين في مفهوم العقل كما ورثناه عن ماضينا.

1. يشير العقل إلى *قوانين تخصّ الفكر وقوانين تخصّ العمل القائم على الرّويّة*. والسّؤال الذي يطرح يتعلّق بطابعها القبْليّ (*a priori*)، أي أسبقيّتها واستقلالها بالنّسبة إلى التّجربة.

2. يُحيل العقل أيضاً على *نظام في الأشياء*، سواء كان معطى، أو مثاليًّا أو متحقّقاً بالتّدريج عبر تاريخ ما. وسوف يكون لزاماً علينا الرّجوع في أكثر الأحيان إلى هذا الإطار الفكريّ لفهم تحولات العقل في الثّقافة المعاصرة.

---

1 هذه الفقرة غائبة في ترجمة هـ. زغيب، (ن. م. ص: 22).

الفصل الأوّل

ثلاثة مواقف سَلْبِيَّة

١. في اختيار مقاربة سَالِبَة

إنّ مسألة العقل من حيث دلالته وشكله واستعماله، عولجت غالباً في الفكر المعاصر من جوانبها الجداليّة. فتركتْ لنا بداية القرن [العشرين] خاصّة، إرثاً مغرياً جدًّا من الحجج المضادّة للعقل. ولئن كان الميل إلى الفلسفات المناهضة للعقل في العصر الحاضر يرجع عندنا تقريباً إلى «برقسون» (BERGSON)[1]، فإنّ لهذا المفكّر الفرنسيّ نظيراً هو «فريدريك نيتشه» (FRÉDÉRIC NIETZSCHE) (1844–1900) في ألمانيا، و«وليام جايمس» (WILLIAM JAMES) (1842–1930) في البلدان الأنقلو-سكسونيَة. ولقد أسهم المذهب الوضعيّ[2] عند «أوقست كُونْت» (AUGUSTE COMTE) (1798–1857) وتقدُّم علوم الطّبيعة المذهل، في النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر، في خلق جوّ من الثّقة التّامّة في العلم –وهو الشّكل الحديث والفعّال للتّفكير العقليّ. وتبعت ذلك ردّة فعل عنيفة أحياناً ومُثْبِتَة في الغالب.

1 1859-1941. يرجع «البحث في معطيات الشّعور الباشرة» (L'*Essai sur les données immédiates de la conscience*) إلى سنة 1889. أمّا «*أصل المأساة*» (*Origine de la tragédie*) لـ«نيتشه»، فقد صدر سنة 1872، بينما نشرت «*مبادئ علم النّفس*» (*Principes de psychologie*) لـ«جايمس» عام 1890 (المؤلّف).

2 أو الوضعيّة (Positivisme). ترجم هـ. زغيب هذا اللّفظ بـ«إيجابيّة» (ن. م. ص: 23) خلافاً للمصطلح الشّائع. ولا يخفى ما تتضمّنه من التباس.

وهكذا، رغم أنّ البرقسونيّة –وهي فلسفة الحركة والحدْس– تعلن تمسُّكها بالعقل، فإنّها ترسم بداية تيّار فكريّ قويّ ينزع إلى إفراد العقل بقسط زهيد في منظومة يكون فيها للوجدان والاندفاع الحيويّ الأدوار الأولى.

ويمكن أن نتتبّع في المؤلّفات الخاصّة بتاريخ الفلسفة[1] تفاصيل هذا التّطوّر. فالمواقف الثّلاثة التي سنَعْرض لها هنا لا تشكّل البتّة مدارس بالمعنى الدّقيق للكلمة، ولا حتّى تيّارات فلسفيّة. وإنّما هي بالتّأكيد مواقف (Attitudes) وأنماط من التّفكير والفعل أقلّ نسقيّةً من مذاهب مختلف الفلاسفة، ولكنّها مع ذلك ليست أقلّ امتلاكاً لوجود وتماسك تاريخيّ أكثر رسوخاً – على الأرجح. ويكون من السُّخْف، بلا شكّ[2]، أن نشخّصها ونجعل منها أطرافاً فاعلة في مأساة داخل الثّقافة، إذ هي *عقليّاتٌ* (Mentalités) يستمدّ منها النّاس الأحياء بعض السّمات، ومواصفاتٌ تندرج فيها بطريقة ما أصناف ردّ الفعل ضدّ العقل.

وفضلاً عن ذلك، هذه المواقف الثّلاثة ليست كلّها على هذا النّحو، بالطّريقة نفسها، ولا يمكن وضعها في نفس المستوى. فالموقف «الصّوفيّ» يبدو فعلاً –ربّما عند كلّ واحد منّا– على أنّه موقف. وبهذه الصّورة، نجده في أشكال متنوّعة على مدى تعمُّقنا في تاريخ الثّقافة. إلاّ أنّه مقترن دوماً بمذهب دينيّ أشدّ تحديداً من حيث الأهمّية، إذ يقوم على تجارب نادرة جدًّا فيما يبدو. أمّا الموقف الرّومانسيّ، فهو أكثر انتشاراً ولا يشكّل اليوم وحدة عضويّة كما لا يقترن البتّة بمذهب محدّد، فنجده مجزّأ في أشكال من السّلوك وفي أشكال من التّفكير. وأمّا الوجوديّة، فهي كما هو معلوم[3]، جهد يرمي إلى [إيجاد] منهج و[بلورة]

---

1 انظر مثلاً: BRÉHIER, t. II, vol. IV, chap. 7 à 15 (المؤلّف).

2 Sans doute، «ربّما» (هـ. زغيب؛ ن. م. ص: 24).

3 راجع: سلسلة « Que sais-je ? »، عدد: 253 (المؤلّف).

مذاهب فلسفيّة، ولكنّها ما فتئت تمارس تأثيرها في العشريّة الماضية[1] كقدرة على تجديد الحساسيّة وأساليب التّفكير الجماعيّة.

وقد يكون من المستغرب اختيار هذه المقاربة السّالبة في دراسة العقل. غير أنّها تجد مبرّراً لها، ليس فحسب في الأهميّة التّاريخيّة الفعليّة التي اكتسبها الجِدَال ضدّ العقل، بل أيضاً في ما للأضداد من فضل في التّفسير يسمح لنا بالتّحقّق من القول المأثور عن «سبينوزا» (SPINOZA) من أنّ «كلّ *تعَيُّن* (Détermination) هو *نفي*».

إنّ كلمة «صوفيّ»، في اللّغة الفلسفيّة المتداولة، شديدة الالتباس. وسوف نقرّ بأنّها تكتسي إجمالاً معنيين متميّزين لا يَخْلُوَان فيما بينهما من علاقات عميقة. فالمعنى الأوّل هو المعنى الدّينيّ الحصريّ الذي يشير إلى الاعتقاد في فعاليّة بعض التّجارب، التي وُصِفَتْ من النّاحية النّفسيّة بدرجة كافية تحت اسم حالات الوَجْد، والغاية منها تحقيق اتّحاد حميميّ مباشر يستعصي على التّعبير بين الذّهن البشريّ والإله الذي هو المبدأ الأعلى للوجود على الإطلاق. أمّا المعنى الثّاني – وهو أشدّ اتّساعاً ولكنّه أقرب أيضاً من تجربتنا العاميّة– فيتعلّق بالمعتقدات القائلة «بقوى وتأثيرات وأفعال لا تدركها الحواسّ ولكنّها واقعيّة مع ذلك» (لفي–بريل LÉVY-BRUHL)، وبممارسات من جنس الطّقوس أو السّحر أيضاً.

وكلا المعنيين يصطدمان بالعقل، الأوّل لأنّه يحُدّ *مبدئيًا* من سلطانه، والثّاني لأنّه عمليًّا يقلّص من تطبيقه الفعليّ ويناقضه.

II. التّصوّف الدّينيّ

من البديهيّ أنّ التّصوّف في شكله الدّينيّ يكاد لا يكون له تأثير حقيقيّ بصفته تجربة مباشرة لبعض الحالات التي هي حِكْرٌ على

1 أي في منتصف الأربعينات. لا ننسى أنّ الكتاب صدر سنة 1955.

شخصيّات نادرة عموماً في حضارتنا الغربيّة. إلاّ أنّه يمارس تأثيره مع ذلك كمثال ونموذج للمواقف من العقل.

وقد حاول علماء النّفس ورجال اللاّهوت تحليل الحالات الصّوفيّة ووصفها. فمؤلّف «*تنوُّع التّجربة الدّينيّة*» (*Variétés de l'expérience religieuse*) –«وليام جايمس»– يذكر منها مثلاً أربع سمات أساسيّة:

1. الحالات الصّوفيّة *مستعصية على التّعبير*. فلا يمكن وصفها بغير الصّور والإيحاءات التّلميحيّة.
2. هي حالات *معرفيّة* تعي فيها الذّات أنّها تتلقّى الكشف عن حقيقة تفلت من التّجربة العاديّة.
3. هي *عابرة*.
4. هي *انفعاليّة*، إذ أنّ الشّخص في حالة الوجْد يتلقّى التّجربة الصّوفيّة أكثر ممّا يحقّقها.

وحسبنا أن نستشهد، لتوضيح مختلف هذه النّقاط، بنصّين قصيرين لإحدى المتصوّفات الإسبانيّات العظيمات، التي وصفت هذه الحالات أحسن وصف؛ وهي «سانت تاراز دافيلا» (SAINTE THÉRÈSE D'AVILA):

«في هذا النّوع الرّابع من الصّلاة[1] –على حدّ تعبير القدّيسة– يكون المرء في حالة من البهجة الكاملة والنّقيّة الخالصة، وهو يَعْلم أنّه يلتذّ بها وإنْ كان لا يدري كيف، ويعرف أنّ هذه السّعادة تشتمل على كلّ الخيرات المتخيّلة، دون أن يستطيع مع ذلك تصوُّرَ أيّ شيء هي؛ فكلّ الحواسّ مغمورة ومنشغلة بهذه البهجة إلى درجة لا تقْدر معها أن تنكبّ على أيّ شيء، باطنيًّا كان أو خارجيًّا»[2].

---

1 «صلاة البهجة»، أمّا الدّرجات الثّلاث السّابقة، فهي: «الصّلاة الذّهنيّة»، «صلاة السّكينة أو الخشوع»، و«صلاة الاتّحاد» (المؤلّف).

2 سيرة «سانْت تيراز» الذّاتيّة، في «*الأعمال الكاملة*». *Œuvres complètes*, t. I, p. 220, Paris, 1840 (المؤلّف).

وتقول أيضاً:

«أؤكّد أنّه ينبغي أن لا نحاول الإمساك عن إعْمال العقل، ولا تعطيل نشاطه، لأنّنا سنظلّ عندئذ بمثابة الأغبياء، دون أن نستطيع بلوغ ما ندّعي تحصيله بهذه الوسيلة. ولكن حين يكون الله هو الذي يعلق نشاط العقل ويعطّل وظائفه، فإنّه يمدّه بمواضيع ينشغل بها، فتَفْتِنُه وتجعله يفهم دون كلام ولا استدلال، وفي لحظة **إيمان**، أشياء أكثر ممّا نستطيع تعلّمه في شأنها بواسطة الدّراسة خلال سنوات عديدة»[1].

ومن الواضح أنّ التّجربة الصّوفيّة تُتَلَقّى على أنّها وعي باتّصال مباشر بحقيقة خارقة للطّبيعة هي –في حالة «سانت تاراز»– حضور المسيح ذاته. وعلينا في هذا الصّدد قراءة الصّفحات التي تصف فيها تجاربها الأولى، إذ تتجلّى حالة الصّلاة في اليقين بحضور المسيح إلى جانبها، حتّى دون صور مرئيّة في البداية. فالانصهار الحميميّ بين جانب وجدانيّ عميق وجانب ذهنيّ معرفيّ هو الطّابع المميّز. ونحن نعلم كيف أنّ المتصوّفة لجؤوا بشدّة إلى استعارات لغة العشق للكشف عن فَيْض مشاعرهم، إذ تُوفّر هذه اللّغة، دون منازع، أكثر الصّور العاطفيّة حدّة. فالوَجْدُ هو تلذُّذ كامل و«سعادة تتضمّن كلّ الخيرات المتخيَّلة» وتستحوذ على جميع الحواسّ. ولكنّه أيضاً معرفة تأمّليّة، من غير استدلال ولا كلام، إذ تستطيع بعض دقائق من الوجْد أن تعلّمنا أكثر ممّا نقدر على معرفته في هذا الشّأن بالدّراسة طوال سنوات عديدة. فالتّجربة الصّوفيّة هي إذن، بمعنى ما، بديل عن العقل؛ بل أكثر من ذلك، العقل هو وسيلة تتّسم بالارتجال، ومسلك طويل يُعْفَى منه المُصْطَفون الذين بمقدورهم بلوغ أيسر السّبل المختصرة إلى الوَجْد.

---

1 *المصدر نفسه*، ص: 192 (المؤلّف).

وهنـا، سـيّان أن نحـبّ ونعـرف، أن نحيـا ونرغـب. فالمعرفـة الموضـوعيّة الـتي تسـعى إلى اسـتخلاص صـورة للأشـياء مسـتقلّة عـن عواطفنا، تُنَزَّلُ في مرتبة الأفعال الأدنى أهمّية. ولكنّنا نستمرّ مـع ذلـك في استعمال الألفاظ نفسها: *الذّكاء*، *العلـم*، *العقـل*... ومـن هنـا يـأتي الالتباس الدّائم في العقلانيّة. فالتّصوّف شبيه بمُقَرَّن الـذّنَب[1] يسـتطيع أن يسكن صَدَفَة العقلانيّة بعد أن يلتهم منها مادّتها. ولكـن ثمّـة سمـة مميّـزة لا تُـرَدُّ، تسـمح بـأن يُـرفض هـذا الاسـتيلاء نهائيًـا، وهـي أنّ «المعرفة» الصّوفيّة فرديّة وذاتيّة حَتْماً. فلا تُقنع أبـداً إلاّ أولئـك الـذين يتلقّونهـا، بينمـا ميـزة المعرفـة العقليّـة أنّهـا خاضـعة أساسـاً لإثبـات بَيْنذَاتِيّ إذ هي نقاش وحوار، وإنْ كان حوار «الـنّفس مـع ذاتهـا» كمـا يريده «أفلاطون». فهي تُتَدَاوَل وتُخْضَع للامتحان والتّحقق مـن خـلال العلاقة القائمة بين عدّة ذوات واعيـة. وهـي بهـذا المعنـى أوّلاً، وليـدة المجتمع دونما شكّ. غير أنّه يجـدر عـدم الخلـط بـين هـذه البَيْنذَاتِيّـة (intersubjectivité) بما هي تبادل أفكار قابلة للمراقبة وبين ضرب من الاتّحاد في الآراء والعاطفة الجمعيّة، حيث لا يقع الاتّفاق على أفكـار، بل على *أساطير*.

III. السّحر والأساطير

وهكذا نخلُص إلى تناول الجانب الثّاني من الموقف الصّوفيّ. فعلم الاجتمـاع، في بداياتـه، اهـتمّ سـريعاً بهـذه الظّـواهر مـن المعتقـدات والممارسات الجَمْعِيّة التي تمثّلها الطّقوس السّحريّة والأساطير.

يشكّل الرّاقي[2] دمية من الشّـمع رغبـة في الإيـذاء، مـدّعياً أنّهـا تمثّل شخصـاً بعينـه، ويثقـب قلـب الدّميـة بـإبرة، فيَهْلَكُ الشّـخص

---

1 Bernard l'hermite «مُقَرَّن الـذّنَب»: قشـريّة ذات ذنَـب في شـكل قـرن، تحمـي بطنها الرّخو في القوقعة الفارغة لبعض الرّخويّات.

2 الرّاقي: من يصنع الرُّقْية، وهي ما يُسْتَعان به للحصول على أمر بنوى تفوق القوى الطّبيعيّة بحسب المعتقدات السّحريّة.

المسحور لا محالة. ذلك أنّ كلَّ الطّقوس السّحريّة، سواء أكانت خاصّة بالمحاكاة أم العَرافة، تقوم على الاعتقاد في إمكان تأثير الأشياء فيما بينها بواسطة نوع من التّجاذب.

فالإنسان السّاحر (L'homo magicus)

«يبني هنا علاقات الأشياء وفق نموذج العلاقات التي تنشأ بين الكائنات الحيّة، لا بفعل قدراتها النّفسيّة عامّة، بل بفعل قدرات نفس تَنْشُطُ في الغَسَق وتتميّز بأنّها تَنْبَثُّ تلقائيًا وتعمل عادة عن بُعْد، دون علم من تنتمي إليه» («برادين» PRADINES).

وهذه القدرة المنبثّة في تفاعل الأشياء هي التي سمّاها علماء الاجتماع *المشاركة* (Participation) وأرادها بعض الدّارسين أن تكون الطّابع المميّز لشكل من التّفكير منفصل جذريًّا عن التّفكير العقليّ.

فإلى أيّ مدى يوجد بالفعل انفصال جذريّ؟ وإلى أيّ حدّ يمكننا القول إنّ الموقف السّحريّ الأسطوريّ هو من *نوع آخر* مغاير للموقف العقليّ؟ هنا أطروحتان تتعارضان. ففي نظر بعضهم أمثال «تايلور» (TAYLOR) و«فرايزر» (FRAZER) و«برادين» (PRADINES)، ثمّة تطابق جوهريّ بين الموقفين قد يكون فَصَلَ بينهما تطوّر بطيء أو تحوّل فجئيّ. أمّا في نظر آخرين، ومع «لفي-بريل»، فثمّة ذهنيّة «قبل منطقيّة» لا يمكن ردّها إلى الذّهنيّة العقليّة. بيد أنّه كلّما تمّ التّعرّف بصورة أفضل إلى أشكال الحضارة التي تُنْعَتُ بالبدائيّة وإلى طقوسها وأساطيرها ولغاتها، ندرك مع ذلك أنّه لا يمكن القول بفصل قطعيّ بهذه الدّرجة بين مقولات[1] فكر قائم على المشاركة وبين مقولات عقليّة. فكِلْتَاهُما، بما هما ضربان من التّفكير، تبنيان *نظاماً* للكون، ولهما بالتّالي أصل واحد، وكلتاهما عقليّتان. فهل ينبغي عندئذ أن

1 Catégories: «فئات» في ترجمة هـ. زغيب (ن. م. ص: 30)، وهذا مخالف لما اصطُلح عليه في هذا السّياق.

نَخْلُص من هذا إلى اعتبار نُمُوّ التّفكير المنطقيّ *امتداداً* للسّحر والأسطورة؟ لا يبدو الوضع قطّ على هذه الدّرجة من البساطة، إذ يلاحظ «أرنست كاسيرار» (ERNST CASSIRER) بدقّة أنّه لا يوجد البتّة انفصال زمنيّ، بالمعنى الوارد في قانون الحالات الثّلاث عند «كُونْت» (COMTE)، بين المعرفة العلميّة والوعي الصّوفيّ. ولْنَفهمْ من ذلك أنّ إحداهما لا تنشأ البتّة عن الآخر، بل يبدو جيّداً أنّ النّظام السّحريّ والنّظام العقليّ يتعايشان في ذهن الإنسان منذ العصور الأولى. غير أنّ التّقنيّة *منفتحة* وقابلة للتّقدّم بينما التّفكير الأسطوريّ والسّحريّ منغلق. فليس له أن يغتني إلاّ تجاوزاً، إذ الأساطير تتلوها الأساطير والطّقوس تتلوها الطّقوس، دون أن يحصل تجدّد حقيقيّ. أمّا العقل، فهو على النّقيض من ذلك، يقوم أوّلاً على هذا الانفتاح في الذّكاء الذي يكسر طَوْق الأساطير والطّقوس، بحيث يلتقي في الذّكاء العقليّ الرّغبة في النّظام الرّاجعة إلى التّفكير الصّوفيّ والميلُ الخاصّ إلى البناء السّببيّ.

ويكشف لنا النّظر في الأسطورة سمة أساسيّة أخرى في العقل. فبما أنّ الخيال الأسطوريّ والطّقسيّ يوفّر للجماعات وحدة في المشاعر ويوجّه الانفعالات الجَمْعيّة، يبقى بلا شكّ وظيفة ضروريّة للحياة الاجتماعيّة لا يقُوم العقل البتّة عوضاً عنها. وبالفعل، نلاحظ جيّداً أنّ التّحوّلات الأسطوريّة تُصيب، في المجتمع الحديث، أشكال التّفكير العقليّ ذاتها. فهناك، على سبيل المثال، ميثولوجيا علميّة تُحَوِّل بعض الأفكار البارزة في المعرفة الوضعيّة إلى مُثُل عُلْيا. والأشياء الجديدة التي ينتجها العلم تصبح، في الوعي الشّعبيّ، وكأنّها أبطال نوع من القصص الخياليّة المتعلّقة بنشأة الكون، أو هؤلاء الغرباء من الرّسل المنتظَرين لتخليص البشريّة في عهد آتٍ. وبهذا المعنى توجد أسطورة خاصّة بالتّفكير الرّياضيّ مُكَوَّنَة من ظلال وأسرار، كما توجد أسطورة خاصّة بالكهرباء، وأسطورة خاصّة بالإنسان الآليّ، وأسطورة خاصّة بالذّرّة وقدراتها. ومع ذلك نلاحظ أنّ التّفكير الصّوفيّ لا يتجاوز هنا إلاّ الأشكال المكتملة التي يتّخذها التّفكير العقليّ وترسّخها الممارسة أو التّدريس. ذلك أنّ العقل لا يختلف أساساً عن الميثولوجيا من حيث

المحتوى المعرفيّ بقدر ما يختلف عنها من حيث حركته *النّقديّة* الخاصّة. فالموقف الصّوفيّ هو اكتمال بينما الموقف العقليّ هو تَمَشٍّ. وأيًّا كانت مظاهر ثبات التّفكير العقليّ –في شكله المنطقيّ مثلاً– فإنّه يَمْلك دائماً «حركة يمضي بها إلى ما هو أبعد».

ندرك إذن أنّه من التّهوّر الاعتقاد في استبدال تاريخيّ كامل للذّهنيّة العلميّة بالذّهنيّة الصّوفيّة. فقد لا تكون حضارتنا المعاصرة أقلّ خصباً من الحضارات البدائيّة من حيث شتّى أنواع الأساطير والطّقوس. إلاّ أنّ الأساطير الحديثة تتسرّب خِفْيَةً تحت غطاء العقل، بَدَلَ أن تتجلّى في ضوء الشّعر المتلألئ أو في ما بين النّور والظّلمة من عمق شديد يَحِفّ بالمذاهب الدّينيّة. ففي حياتنا الاقتصاديّة مثلاً، يكاد كلّ ما يتعلّق بالمال يصدر عن ذهنيّة أسطوريّة، إذ يتلبّس سلطان المال وقدرته على الفرز الطّبقيّ في المجتمع بنوع من الميثولوجيا.

أمّا عن الحياة السّياسيّة في هذا النّصف [الأوّل] من القرن [العشرين]، فقد جرت في عالم من الأساطير البالغة التّأثير. ولم تسْلم حتّى العلوم ذاتها، في تطبيقاتها ومفاهيمها العامّة، من المُزاوجة بين مياهها العقليّة الخالصة الصّفاء وأمواج الميثولوجيا التي هي أكثر كثافة. ألا تحتفظ الممارسة الطّبّيّة، وخاصّة الممارسة الطّبّيّة النّفسيّة، ضرورةً بشيء من ادّعاء المعجزات؟ لا نتمالك بالتّأكيد عن الشّعور بالقلق أمام مظاهر معيّنة من هذه الممارسات، تكاد تكون من قبيل التّعزيم. فقد نتعرّض من جرّاء ذلك لخطر فعليّ، وهو فَسْح المجال أكثر للشّعوذة والسّحر. ولكن هنا وعلى تخوم العلم، يَتصدّى[1] العقل، في النّهاية وبعد التّروّي، للاستحواذ على القوى المجهولة في الحياة النّفسيّة، ويَخْلُص إلى إنجاز الجزء الأصعب من مهمّته، ألا وهو تَمَلُّك الأساطير وبسط نفوذه على السّحر.

---

1 « s'attaque ... à ... » في ترجمة هـ زغيب: «يشغل نفسه... في ...» (ن. م. ص: 32) وهو في رأينا عكس ما يقصده الكاتب.

IV. الرّومانسيّة والقيم «الحيويّة»

يجـري الحـديث عـادة عـن الرّومانسـيّة (Romantisme) فيمـا يخصّ فترة محدّدة من تاريخ الحساسيّة (Sensibilité) الأوربّيّـة، لا سيّما تاريخ الفنون. لن نأخذ اللّفظ هنا بهذا المعنـى، فضـلاً عـن أنّ من الشّائع استعماله للإشارة إلى مقولة عامّـة مـن تـاريخ الأدب، لا إلى لحظة خاصّة من مساره فحسب، فأمكن الحديث، دون تعسّـف علـى اللّغة، عن رومانسيّة «كُرْنَايْ» (CORNEILLE) أو «بسـكال» (PASCAL) على سبيل المثال. إنّ فترة الحضارة الأوربّيّة التي تغطّي أساساً النّصف الأوّل من القرن التّاسع عشر تتـوفّر بـلا شـكّ علـى الشّـروط الضّـروريّة للتّعبير عن الموقف الرّومانسيّ كما كان سائداً في الفنون. وإلى هذا العهد يَرْقَى مفهوم الرّومانسيّة من حيث هي وعي بأسـلوب معـيّن في الحيـاة وباتّجاهات جماليّة معيّنة. غير أنّ هذا المفهوم يمكن أن يَصلح نموذجاً لسلسلة من المواقف ترتبط به، وتَصْدُر عن نفس الرّوح.

وبوجـه عـامّ، سـنحدّد الموقـف الرّومانسـيّ بأنّـه سـيادة القـيم الحيويّة (Vitales) على القيم العقليّة. ونعني بالقيم الحيويّة تلك الـتي تَغْرِزُ جذورها مباشرة في الحياة البيولوجيّـة، علـى النّقيض مـن القـيم التي تخصّ صورة عن وجودنا تنعكس في الذّهن. وبهذا المعنـى، يكـون تمجيد *القوّة* (Puissance) رومانسيًّا، وهي أصلاً القوّة الجسميّة وهيمنة القويّ على الضّعيف وفَيْض الطّاقة الحيويّة، وهي على سبيل التّوسّـع النّفوذ الاجتماعيّ. فليس ثمّة مُجَـاهَرَة بعقيـدة أكثـر رومانسـيّة في هـذا الصّدد من النّصّ المذهل الذي وضعه «أفلاطون» على لسان السّفسـطائيّ «كَلِّيكْلاَسْ» (CALLICLÈS)، إذ يقول:

«القانون هو من وضع الضّعفاء لكبح جماح الأقوياء الذي يقعـون في شراكه. ولكن إذا وُجِدَ إنسان له من المواهب ما يمكّنـه مـن التّخلّـي عن كلّ هذه القيود وتحطيمها ورفضها، فـإنّي متأكّـد مـن أنّـه سـيثور محتقراً ما لدينا من كتب وتعزيم ورُقْياتٍ مُؤذية وقوانين تخـالف كلّهـا

نظام الطّبيعة، وسيقوم سيّداً أمامنا وهو الذي كان عبداً لنا، وحينئذ سيشرق قانون الطّبيعة بأحلى سناه»[1].

وتمجيد *الحبّ* هو، بالتّأكيد، رومانسيّ أيضاً، حين يطالب بحقوقه ضدّ العدالة والعقل والحكمة. وكذلك تمجيد *الحدْس*، فهو رومانسيّ، بشكل أدقّ لكن دون أن يكون أقلّ عمقاً. والحدس هو هذا النّوع من المعرفة المباشرة الشّبيهة في شكلها بـ«النُوَارزيسْ» (νοήσις) القديمة، ولكنّه موجّهٌ أساساً نحو الحيّ. فيعارضه «برقسون» (BERGSON) عندئذ بتعقل الأشياء الجامدة السّائد في العلوم. والحدس يحدّده الفيلسوف، بالتّأكيد، على أنّه «رؤية الرّوح مباشرة للرّوح»[2]. غير أنّ ما يختلف في الرّوحِ عن المادّة ويعارضها حينئذ، إنّما هو، في المقام الأوّل، الحياة التي يكون الرّوح، إجمالاً، تألُّقها.

ومن ثمّة ندرك بأيّ معنى يتصدّى موقف الرّومانسيّة المتغيّر الشّكل للعقل ويهاجمه بعنف. إنّه ينزع إلى إرساء أسلوب في الوجود يؤدّي فيه الفعل والانفعال والهوى الأدوار الأولى. أمّا في مجال المعرفة ذاتها، فإنّه يُقيم ضدّ صورة البحث المتأنّي القائم على التّثبّت والنّقاش نموذج معرفة مباشرة غير قابلة للتّحليل والتّعبير. هذا ولا أحد فاق «بسكال» في التّعريف بهذا التّعارض. فهو يميّز بين *القلب والعقل*. «القلب» هو حدْس لمبادئ كُلّ ما هو، في أيّ مجال، غير قابل للبرهان. ولكنّ المُتَخَيِّلة –وهي البارعة في الخطأ– كثيراً ما تحلّ محلّه وتخدعنا.

«كلّ تفكيرنا ينحصر في الخضوع للعاطفة (*القلب*). ولكنّ الفَنْطَاسيا[3] (المُتَخَيِّلَة) شبيهة بالعاطفة ومضادّة لها، بحيث يتعذّر

---

1 أفلاطون، جورجياس *Gorgias* 484 a (المؤلّف).

2 Esprit: «الفكر» في ترجمة هـ زغيب (ن. م. ص: 34)، بينما يفرض السّياق استعمال كلمة «روح» في مقابل «المادّة».

3 الفَنْطاسيا Fantaisie لفظ مأخوذ عن اليونانيّة: Phantasia ويعني القدرة على تصوّر الأشياء بصفة محسوسة. استعمله الكنديّ مرادفاً للفظ «التّوهّم» ومعرّفاً إيّاه في .../...

التّمييز بين هذين الضّدّين. بعضهم يقول إنّ عاطفتي تَخَيُّل، وآخر يقول إنّ تخيُّلَهُ عاطفة، فلا مناص من امتلاك قاعدة. أمّا العقل، فهو يَعْرِض نفسه، ولكنّه طيّع في كلّ الاتّجاهات، فلا قاعدة له على الإطلاق»[1].

وهكذا، يتمّ حلّ مسألة المعرفة اليقينيّة بشكل سلبيّ من قِبَل أحد الذين يمثّلون الموقف الرّومانسيّ بوجه ما، وهو أكثرهم فطنةً وصرامة. ودون أن تضطرّنا هذه الرّومانسيّة النّقديّة إلى تبنّي ما ذهبت إليه، فإنّها تستطيع بقدر بالغ أن تبصّرنا، كما هو واضح، بحدود العقل ذاته ومعناه.

٧. مظهران لرومانسيّة معاصرة

بيد أنّ الموقف الرّومانسيّ لا يتجلّى كأشدّ ما يكون التّجلّي في الثّقافة المعاصرة من خلال هذا الشّكل القاسي جدًّا. وسنعرض إجمالاً لجانبين اثنين:

1. شهرة التّحليل النّفسيّ

لن يتعلّق الأمر هنا بإصدار حكم في شأن التّحليل النّفسيّ بما هو طريقة علاجيّة أو نظريّة تفسّر الظّواهر النّفسيّة[2]، بل سنعتبره فقط

.../...

رسالته «*في حدود الأشياء ورسومها*»: «التّوهُّم -هوالفنطاسيا- قوّة نفسانيّة ومدركة للصّور الحسّيّة مع غيبة طينتها، ويقال: الفنطاسيا هو التّخيُّل، وهو حضور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها» (وردت الرّسالة في «*معجم المصطلحات العلميّة العربيّة للكنديّ والفارابي والخوارزميّ وابن سينا والغزالي*»، صنّفه وعلّق عليه د. فايز الدّاية، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، الطّبعة الأولى، 1990، ص: 75-83).

وبناء عليه، فإنّ ترجمة « Fantaisie » بـ«التّفنّن» (هـ. زغيب، ن. م.، ص: 34) لا تتوافق والمعنى الأصليّ الذي ورد في السّياق.

1 «*خواطر*» *Pensées*, éd. Brunschvicg, IV, 274 (المؤلّف).

2 انظر سلسلة « Que sais-je ? » عدد: 285، وعدد: 660 (المؤلّف).

بوصفه واقعة ثقافيّة، في انعكاسه على الحياة اليوميّة. ومن هذا المنظور، فإنّ محتواه الفلسفيّ رومانسيّ بامتياز، بالمعنى الذي حدّدناه. ذلك أنّ التّحليل النّفسيّ يحطّ من شأن القيم العقليّة لحساب القيم الحيويّة، مشهّراً بالدّور الفعّال الذي تلعبه الأولى من وراء بريق الثّانية وهو في حالة التّسامي[1]. كما يُقِيمُ ضرباً من السّيادة المطلقة للجنسيّة (Pansexualité)، باكتشاف حركة *اللّيبيدو* في أصل كلّ بناءاتنا العاطفيّة أو العقليّة. وفي الحقيقة، ليس المقصود هو الإعلان عن حقوق الجنسيّة –كما هي حاضرة في مثل أعمال «د. هـ. لُورَانْس» (D. H. LAWRENCE) و«هـ. ميللار» (H. MILLER)– بل معاينةُ واقعة. فالجِنْسَانَويّة (Pansexualisme)[2] الفرويديّة لا يمكن أن تكون إلاّ من الدّرجة الثّانيةَ، أي –إن صحّ القول– جنسانويّةً فنّان. وعلاوة على ذلك، يؤكّد التّحليل النّفسيّ الدّور الثّقافيّ الرّئيسيّ للرّمز والأسطورة. ويساعد أخيراً على قيام تصوُّر للكلام بما هو السّبب في الشّفاء. ويكون من المفيد أن نقارن عندئذ بين تأثير التّحليل النّفسيّ في حضارة قائمة على أساس عقليّ قويّ مثل حضارتنا، وتأثيره في حضارة تقنيّة بالأساس مرتكزة على أخلاق طُهْريّة مثل حضارة الولايات المتّحدة. فنلاحظ أنّ الفرويديّة ونوع الرّومانسيّة الذي تخفيه لم يكن لهما تأثير يُذْكَر في فرنسا بين الحربين إلاّ في الإبداع الفنّيّ، دون تغيير حقيقيّ في الذّهنيّة الجماعيّة. أمّا في الولايات المتّحدة، فيمكن القول –على العكس من ذلك– إنّ التّحليل النّفسيّ قد نفذ إلى العادات. فلم يستقطب، من حيث هو طريقة علاجيّة، عدداً ضخماً من المؤمنين الأوفياء فحسب، بل ترك أيضاً بصماته في الأشياء

---

1 التّسامي « Sublimation » –ويقال أيضاً: التّصعيد أو الإعلاء– عمليّة نفسيّة يتمّ بها تحويل الدّافع الجنسيّ من موضوعه الأصليّ إلى موضوعات ذات قيمة ثقافيّة واجتماعيّة.

2 الجنْسَانَويَّة « Pansexualisme »: هي المذهب القائل بأنّ الدّافع الجنسيّ يعيّن بصفة كامنة أو صريحة كلّ نشاطاتنا العاطفيّة والعقليّة.

ترجم هـ. زغيب هذه الكلمة بـ«مظهر الجنسيّة الشّاملة» مع أنّ العبارة لا تدلّ على المعنى السّالف الذّكر (ن. م. ص: 35).

والأفعال غير المتوقّعة تماماً. وبوجه عامّ، فالكيفيّة التي يُنْظَرُ بها إلى المشاكل الجنسيّة في أمريكا تأثّرت تأثّراً عميقاً بالكشف الفرويديّ. وسبب هذا النّجاح الرّومانسيّ هو بلا شكّ حضور جنسيّة (Sexualité) غير مندمجة في الحضارة الأمريكيّة. فالجنس يظلّ من المحرّمات، وقوّة غريبة عن مجمل القِيَم الثّقافيّة المعترف بها. ومع ذلك، فهو حاضر في كلّ مكان، على أقلّ إعلان وعلى صور اليوميّات وفي العروض والمواكب الدّينيّة. إنّه لمظهر غريب لنوع من الرّومانسيّة يكاد يؤدّي إلى حماس شعائريّ هو، بالتّأكيد، نقيض الامتلاك العقليّ لسبب مخاوفنا ورغباتنا.

2. وهج السّرياليّة

لمّا كانت السّرياليّة (Surréalisme) وليدة حركة تمرُّد على العبادة المبنيّة على النّفاق للقيم البورجوازيّة في الأدب، فقد انطلقت من جديد نتيجة الضّجر الذي شعرت به الأجيال الشّابّة في نهاية الحرب العالميّة الأولى. وكانت تتطلّب على صعيد الفنّ عودة إلى التّلقائيّة، إلى المُباشر، إلى اللاّوعي[1].

«لم أعد أريد أن امتنع عن أخطاء أصابعي ولا عن أخطاء عينيّ، فأنا أعلم الآن أنّها ليست فقط فِخَاخاً غير مُتْقَنَة[2]، بل هي سبل عجيبة تؤدّي إلى هدف لا شيء سواها قادر على أن يكشفه لي. فكلّ خطأ في الحواسّ تقابله في العقل أزهار غريبة. إنّه لبستان رائع من المعتقدات اللامعقولة والهواجس والوساوس والهذيانات. هنالك تتشكّل آلهة مجهولة لا تستقرّ على حال. سأتأمّل في تلك الوجوه من

1 انظر سلسلة « Que sais-je ? » عدد: 432 (المؤلّف).

2 « Je sais maintenant qu'elles ne sont pas que des pièges grossiers... »
ترجم هـ. زغيب هذه الجملة كما يلي: "أعرف الآن أنّها ليست سوى شرائك غير متقنة"، الأمر الذي يدلّ على سوء فهم (انظر: ن. م. ص: 36)، فضلاً عن أنّ شَرَك « Piège » يجمع على أشْرَاك وشُرُك.

الرّصاص وتلك الشّرانِق[1] من الخيال. ما أجملك، يا أعمدة الدّخان، في قصورك الرّمليّة ! إنّ أساطير جديدة تنشأ تحت كلّ خطوة من خطواتك... »[2].

المقصود فعلاً هو كسر أطر الانضباط في التّفكير العقليّ، حيث اعتُبرت أضيق من أن تسمح لقوى الخيال الخلاّقة وللقوى الخفيّة والغَسَقِيّة بحرّية التّعبير عن نفسها. إنّها عودة إلى *حياة الرّوح* التّلقائيّة الخالصة، ليس على كلّ حال لتجديد ينابيع الشّعر فحسب[3]، بل أيضاً لحلّ مشاكل الحياة الأساسيّة. انظرْ كيف يعرّف «بروتون» (BRETON) هذه الطّريقة في *«أوّل بيان للسّرياليّة»* (1924).

إنّها «تلقائيّة نفسيّة نسعى بواسطتها إلى التّعبير شفاهة أو بالكتابة أو بأيّ كيفيّة أخرى عن النّشاط الحقيقيّ للفكر. هي إملاء الفكر في غياب كلّ رقابة يقوم بها العقل، وبعيداً عن كلّ اهتمام جماليّ أو أخلاقيّ... إنّها تسعى إلى تحطيم سائر الآليّات النّفسيّة الأخرى بشكل نهائيّ وإلى القيام بدلاً عنها لحلّ مشاكل الحياة الأساسيّة».

وبلا ريب، تعبّر السّرياليّة عن ردّة فعل متوتّرة ضدّ شكل مُزَيّف للعقل. ويتّجه سخطها المعادي للتّقاليد ضدّ مجتمع سيّء البناء يستشهد بوقاحة بالعقل والذّكاء. وبمعنى ما، فإنّ السّرياليّة -دون

---

1 الشّرْنقة، ج: شَرانِق: غشاء واق من خيوط دقيقة تنسجه بعض الحشرات حولها كدودة القزّ لتحتمي به في طور من أطوار حياتها. والمقصود في السّياق هو المعنى المجازيّ، أي ما تبدعه المتخيّلة من صور متشابكة.

2 لويس أراغون، *فلاّح باريس* LOUIS ARAGON, *Le paysan de Paris*, 1926 (المؤلف).

3 « ... non pas seulement, du reste, pour renouveler les sources de la pensée... » (G. -G. GRANGER, *La raison*, P. U. F. , 1955, p. 36)

وهذه ترجمة هـ. زغيب (ص: 37): "... ليس لتجديد منابع الشّعر" والخطأ واضح إذ لا ينفي الكاتب هذا الأمر.

قصد منها إطلاقاً بل في واقع الأمر- توحي بالدّعوة إلى عقل أكثر فعاليّة لأنّه أكثر حياة. وسنرى كيف أمكن للعلم المعاصر أن يستجيب لهذه الدّعوة الملحّة.

VI. «الإنسان هوًى عديم الجدوى»

سنتحدّث بإيجاز عن الموقف الوجوديّ الذي ينهل من نفس المنابع التي تنهل منها الرّومانسيّة السّالفة الذّكر. فشهرة الوجوديّة في شكلها «المجتمعيّ» تقريباً تعود إلى نفس العقليّة الجماعيّة التي تُعْزَى إليها النّجاحات السّرياليّة في فترة ما بعد الحرب العالميّة الأولى. ذلك أنّ زلزال الحرب يحدث دوماً ولفترة ما اهتزازاً في القيم السّائدة. فيمّحي إذذاك الشّغف بالمعرفة وعبادة العقل أمام الرّغبة في ارتخاء عاطفيّ بعد تلك الفترة من الضّغوط الشّديدة؛ ويعلن بعضهم عبثيّة العالَم الإنسانيّ وزيفه.

ولا شكّ في أنّ الوجوديّة قد بنت نفسها مذهباً قبل أن تزدهر في شكل موضة[1] فلسفيّة بكثير. واكتشاف روّاد لها أمر سهل إذ يمكن القول إنّ الوجوديّة هي بالفعل أحد أنماط الفكر القارّة في تاريخ الفلسفات. ولكنّ هذا لا يقلّل من الدّلالة على أنّ الوعيَ بأهمّية الوجوديّة واستقلاليّتها المذهبيّة واتّساعَ حُظْوتها إلى جمهور شعبيّ يتنزّلان بالذّات في عصرنا الحاضر. وتبدو لنا الوجوديّة، لا سيّما بهذا المعنى الخاصّ، كإحدى حلقات الحوار بين اللاّعقلانيّة (Irrationalisme) والعقل[2].

ومن هذا المنظور، يمكن الاكتفاء بتمييز الوجوديّة بأنّها *ميتافيزيقا الانفعال*. فلمّا كان الوجوديّون يستعيضون عن تجارب الفلاسفة العقليّة بتجارب وجدانيّة بالأساس، فإنّهم يتّخذون كنقطة

---

1 Une mode: «عالَم»: في ترجمة هـ. زغيب (ن. م. ص: 38) ومقابله في الفرنسيّة Un monde. ومن الواضح أنّ خطأ حصل في القراءة.

2 La raison: «العقلانيّة» (ن. م. ص: 38).

ارتكاز، انفعالات تعتبر أساسيّة مثل القلق (Angoisse). يقول «كيركقارد» (KIERKEGAARD) بشيء من الغرابة، حوالي سنة 1830: «ما يفتقده عصرنا[1] ليس التّفكير، بل الهوى (Passion)». فالانفعال والهوى يكشفان عن الإنسان أكثر ممّا يفعله التّفكير والذّكاء. وإذا كان الإله غير موجود، يكون قلق الكائن المتروك لِعَدَمٍ عليه أن يعطيه المحتوى والشّكل. أمّا إذا كان الإله موجوداً، فيكون رعب التناهي أمام اللاّمتناهي، أو سرور الكائن العاجز وهو يستغرق في تأمّل جلال الكائن الكامل. ومن ثمّة فإنّ الجهد المتأنّي والصّبور الذي يبذله التّفكير الموضوعيّ لوصف أشياء هذا العالم والتّحكم فيها يفقد كلّ رَوْنَقِه. وإذا كان العلم لا يزال يستحقّ بعض الاهتمام، فلأنّ ممارسته تمثّل نمطاً إنسانيًّا معيّناً من الوجود، وأنّ نتائجه يمكن أن يكون لها أثر حاسم في منزلة الإنسان. بيد أنّنا نكاد لا نجد لدى فلاسفة الوجود نظريّة في العلم، ولا بالتّالي فلسفة في العقل.

ولكن بوسعنا أن نميّز الوجوديّة أيضاً بأنّها *ميتافيزيقا اللاّمكتمل*. فلوقوس (Λσγos) اليونانيّين استَعمَل لأوّل مرّة في تاريخ الفكر فكرة تحديد المفاهيم وتدقيقها وتحليلها. فلكلّ واقع طبيعته وماهيّته اللّتان لا بدّ للذّكاء أن يدركهما. فوجود الكائنات *هنا والآن*[2] ليس إلاّ أمراً ثانويًّا بالنّسبة إلى طبيعتها، ولا يَفْتَأُ يستفيد من ماهيّتها. وعلى النّقيض من ذلك، تؤكّد الوجوديّات على أمر الوجود هذا.

يقول «سارتر» (SARTRE): «ثمّة على الأقلّ كائن يسبق عنده الوجود الماهيّة، كائن يوجد قبل أن يكون قابلاً للتّحديد بأيّ مفهوم».

وهذا الكائن إنّما هو الإنسان، إذ «ليس الإنسان سوى ما هو صانعٌ بنفسه». وبالتّأكيد، لا شيء هنالك يعارض لأوّل وهلة فلسفة في

1 Notre époque: «مجتمعنا» (ن. م. ص: 38).

2 *Hic et nunc*: «دفعة واحدة» (ن. م. ص: 39).

العقل، حسبها أن تكون على قدر كاف من المرونة. غير أنّ الأمـــــر لا يظلّ كذلك حين يلحّ «سارتر» على معجزة الفعل الحـرّ الميتافيزيقيّـة وعلى الخلق *من عدم* لمحتوى الواقع البشريّ من قبل الإنسـان، لا لأنّ هذه الفكرة المتطرّفة عـن الحرّيـة غـير متلائمـة إطلاقـاً مـع أيّ تفكـير عقليّ، بل لأنّ الكيفيّة التي يوجّـه بهـا «سـارتر» تلـك الفكـرة تجعـل العقل والعلم، من حيث هما تقدّم في معرفة العالَم، يفقدان كلّ أصـالة. فالمشروع الحقيقيّ لدى الإنسان فيما يتعلّق بالعالَم إنّما هو إدراك كلّيّتـه «التي تفلت من الجواز (Contingence) إذ هي أساسُ ذاتها أي *الكائن الذي هو علّة ذاته* (L'*Ens causa sui*) [1]، وتطلـق عليـه الأديـان اسم الإله». وهذا المشـروع هـو مـا يسـمّيه مؤلّـف *«الوجـود والعـدم»* «هـوى الإنسان، الذي يفقد ذاته كإنسان لكي ينشـأ الإلـه. ولكـنّ فكـرة الإلـه متناقضة. وعبثاً نفقد ذواتنا. فالإنسان هوى عديم الجدوى».

ذاك هو الجانب الأكثر يأسـاً وعدميّـة في الوجوديّـة السّـارتريّة. وحقيقة القول أنّه لا يستوفي أبـداً محتـوى هـذا الموقـف، وأنّ جوانـب أخرى عند «ساتر» نفسه تجعل منها مذهباً في الفعـل وفي التّعـاون بـين البشر [2]، ولكن ربّما دوماً على أساس واهٍ، وبالقدر ذاته الذي يجد فيـها التّفكير العقليّ نفسه فاقداً للاعتبار من منظور ميتافيزيقيّ.

---

1 الكائن الذي هو علّة ذاته. اشتهرت هذه العبارة المستمدّة من الفلسفة المدرسيّة علـى يد «ديكارت» و«سبينوزا» (المؤلّف).

2 صدر، منذ تأليف هذا الكُتيّب، الكتابُ الضّخم لـ«ج.- ب. سارتر»: *نقـد العقـل الجـدليّ* (*Critique de la raison dialectique*, I, Paris, 1960)، حيـث يعرض بالتّفصيل لـ«نظريّة في المجموعات العمليّة»، أي أنّه يبيّن لنا كيف تتكوّن، في الوعي والممارسة معاً، وقائع مثل العلاقات الاقتصاديّة والطّبقات بما تحمله مـن صراعات. ويُنْبِئُ هذا التّحليل البالغ الثّراء عـن فلسـفة في الحرّيـة العينيّـة يضـعها الكاتب صراحة تحت رايـة الماركسـيّة. وهكـذا، يتحقّـق، علـى الأقـل كمـا قصَـد الكاتب، الالتقـاء بـين المادّيّـة الجدليّـة والوجوديّـة، الـتي يصـفها «سـارتر» هنـا صراحة بأنّها *إيديولوجيا* تمهيديّة. إلاّ أنّ المنزلة التي يعطيها إلى الموقف العقلانـيّ في **نقد العقل الجدليّ** هذا لا تزال ملتبسة جدًّا (المؤلّف).

ندرك الآن أيّ شيء يعارضه العقل، إذ كانت هذه الصّورة السّالبة ضروريّة للتّعريف بالموقع العينيّ الذي يحتلّه التّفكير العقليّ في صلب ثقافة متعدّدة الأشكال وفي حالة مخاض دائم. فلو بدأنا ببيان النّشاط العقليّ في العلم لتغاضَيْنا عن منزلة العقل *الدّنيوية*. أمّا الآن وقد استُبْعِد هذا المنظور الزّائف، فسنعرض للجانب الأكثر اتّساماً بالطّابع «الكهَنُوتيّ» في التّفكير العقليّ، ألا وهو استعماله العلميّ.

الفصل الثّاني

العقل في العلوم

ليست فكرة العلم ذاتها محدّدة أبداً بشكل نهائيّ. فمنذ أن أنشأ المفكّرون اليونان هندسة وميكانيكا وطبًّا -وذلك لأوّل مرّة في تاريخ تطوّرنا الحضاريّ الغربيّ- فإنّ المثل الأعلى في المعرفة، الذي أُرسِيَ على هذا النّحو، ما فتئ يتطوّر بلا انقطاع. فكلّما بلغ العلم درجة من الإتقان، تطوّرت أدواته وشكله. إلاّ أنّ المرء لا يتردّد في التّعرّف، من خلال أوجهه المختلفة، إلى نموذج التّفكير العقليّ. يبدو إذن أنّ بعض السّمات الثّابتة لا بدّ أن تميّز استعمال العقل في حدّ ذاته، بقطع النّظر عن الموضوع الذي يُطبَّق عليه وعن مرحلة التّطوّر التي بلغها فهْمُنا للأشياء. فإلى أيّ حدّ يمكن الكشف عن هذه السّمات، وأيّ دلالة ينبغي إعطاؤها إلى هذا المفهوم المتمثّل في سلطة كونيّة وثابتة تُشَرِّع لكلّ معرفة؟

هذا الإحساس بوجود ثوابت وقواعد للتّفكير تحدّد العقل وجد له تعبيراً، منذ وقت مبكّر جدًّا عند اليونانيّين، في محاولة للتّقنين تحمل منذ العصر الوسيط اسم *المنطق الصّوريّ*. فلا بدّ لمنطق صوريّ أن يرسم صورة القواعد الخاصّة بالتّفكير الصّحيح، بصرف النّظر عن طبيعة موضوعه. غير أنّ تاريخ العلم يبيّن أنّ هذا الادّعاء، الطّبيعيّ جدًّا والبالغ البساطة في الظّاهر، لو أخذ حرفيًّا لكان مآله الفشل. ذلك أنّ تحليلاً صوريًّا للتّفكير العقليّ لا يكون له معنى إلاّ إذا ميّزنا فيه مستويات مختلفة سوف نسعى إلى الفصل فيما بينها.

ا. المستوى التّركيبيّ للعقل الصّوريّ

ثمّـة، بالتّأكيـد، صُوَر مـن الاسـتدلال إذا سـلّمنا فيهـا بـبعض القضايا، لَزِمَ عنها ضرورةً قضايا أخـرى، إذ يضـطرّنا العقـل إلى قبـول نتائج قياس ما (Syllogisme)، إذا قَبِلْنا بمقدّمتيه. فلننظـرْ عـن كثـب في هذا النّوع من التّسلسل.

لنأخذْ، قبل كلّ شيء، مثالاً عن القياس من *منطق بور–رويّال*[1] (*Logique de Port-Royal*):

«بعض الأشرار أغنياء.»
«كلّ الأشرار فقراء.»
«إذن بعض الفقراء أغنياء.»

واضح لدينا أنّ هذا الاستدلال يقنعنا، أي أنّنا لا نستطيع رفض القضيّة الثّالثة إذا قبلنا القضيّتين الأُولَيَـيْن. ويقـيـنيّ أيضـاً أنّ محتـوى الأفكار بالذّات، كما تَردُ فيه، لـيس البتّـة مـن قبيـل ما يُحْـرِزُ علـى الإقناع، إذ يمكن بالتّأكيد القول على هذه الشّاكلة:

«بعض *التّانْدُور هم أَرْقَا*»
«كلّ *التّانْدُور همْ بابيلان*»
«إذن بعض *البَابيلان هم أَرْقَا*»

ركّبنا عن قصد ألفاظاً خالية من المعنـى. ومـع ذلـك لا يمتنـع القارئ عن القبول بفضل القياس. فما أغرب عقـلاً يقتصـر علـى إدراك رسوم تخطيطيّة خياليّة (Schèmes)، بل أَشْبَاهِ ظِـلاَلٍ مـن الـتّفكير... ومع ذلك لا شكّ في أنّ هـذا المنطـق الصّـوريّ يمثّـل وُجهًـا مـن وجـوه العقل. ولقد أعطته تطوّرات الفلسفة المدرسيّة في العصـرِ الوسـيط طابعـاً مصطنعاً جدًّا ومُنَفِّراً، وذلك بالإكثار من الصّيَغ والأسماء. ولكـن ألـيس هـذا ببسـاطة أحـد تجلّيـات تلـك النّزعـة السّـحريّة الأسـطوريّة الـتي

---

1 كتاب لـ«آرنو» (ARNAULD) و«نيكول» (NICOLE)، صدر سنة 1662، دون اسم المؤلّف. وكان مخصّصاً لمدارس بور–رويّال (المؤلّف).

تكتسح، مع بعض المُفَارَقَة، التّفكير العقليّ حتّى في عرض أشكاله؟ إنّ ضروب (Modes)[1] القياس وأشكاله (Figures)، وكذلك القواعد التي تَحْكُمُ بناءه تكاد تمثّل نوعاً من القَبْلانيّة[2]، بل صيغاً سحريّة، وعلماً ملغزاً يبقى حكراً على الرّاسخين فيه.

ولِنُزلْ عنه غموضه بإيجاز، ولِنُحاولْ إدراك أهمّيته الحقّ. فنحن نرى بالفعل أنّ فكرة القياس الرّئيسيّة هي الانتقال *الضّروريّ* من منظومة من المقدّمات أو المعطيات إلى نتيجة. إلاّ أنّ هذه الضّرورة تحصل بواسطة صورة خاصّة جدًّا: قضيّتان تصلحان كمقدّمتين وواحدة فقط مستنتَجَة. وبالإضافة إلى ذلك، يقع استخدام ثلاثة موضوعات من طبيعة فكريّة أو حدود ثلاثة فقط، وهي هنا في مثال بور-رويّال: *أشرار، أغنياء، فقراء*. وعلى تركيب الحدود الثّلاثة في القضايا الثّلاث، تتوقّف ميزته البرهانيّة. ونرى، علاوة على ذلك، أنّ أحدها يؤدّي دور الأداة الوسيطة إذ غاب في النّتيجة. وهنا، *أشرار* هو الحدّ الأوسط. وأحد الحدّين الآخرين، الذي يَردُ في المقدّمة الثّانية لا بدّ أن يكون موضوعاً في النّتيجة. وهكذا نتصوّر أنّ تقسيماً نسقيًّا للأقيسة يمكن أن يقوم بحسب الدّور الدّقيق الذي يؤدّيه هذا الحدّ الأوسط وبحسب شكل القضايا. ففي المثال الذي اخترناه، الحدّ الأوسط هو موضوع المقدّمتين الاثنتين، وأولاهما موجبة جزئيّة (*بعض* الأشرار...)، وكذلك النّتيجة، بينما المقدّمة الثّانية هي موجبة كلّيّة (*كلّ* الأشرار...)[3].

---

1 في ترجمة هنري زغيب: «طُرُق» خلافاً للمصطلح المتداول في المنطق («*العقل*»، المنشورات العربيّة، سلسلة «ماذا أعرف؟»، عدد: 39، جونية، 1977، ص: 44).

2 قَبْلانيّة (Cabale): تفسير اليهود للتّوراة صوفيًّا ورمزيًّا حسب القواعد كما كان القدامى يفعلون.

3 إنّ دور الحدّ الأوسط يحدّد *الشّكل* (*La figure*) الذي هو هنا الشّكل الثّالث، وطبيعة القضايا تحدّد *الضّرب* (*Le mode*). فهذا القياس هو من ضرب «*ديساميس*» (*Disamis*). والحروف: I، A، I، تمثّل القضايا الثّلاث في التّرتيب المذكور (A للدّلالة على الموجبة الكلّيّة، وI على الموجبة الجزئيّة) (المؤلّف).

ولكن عندما نكون قد أحصينا على هذا النّحو كلّ التّركيبات الممكنة لثلاثة حدود في قضايا ثلاث، نتفطّن إلى أنّ صوراً معيّنة فقط – تسع عشرة من أصل مائتين وستّ وخمسين– تحرز على الإقناع. فقياسٌ كالتّالي:

«بعض الأشرار فقراء.»

«كلّ كائن فقير جدير بالشّفقة.»

«كلّ من هم جديرون بالشّفقة أشرار.»

ليس مُنْتِجاً (Concluant)، إذ لا يمكن القول إنّ القضيّة الثّالثة، حتّى وإن كانت صادقة، تترتّب على القضيّتين السّابقتين[1]. فلا بدّ إذن من قواعد لتمييز الأقيسة المُنْتِجَة من غيرها، ولا بدّ أن تكون تلك القواعد هي نفسها التي تُحدّد التّفكير العقليّ.

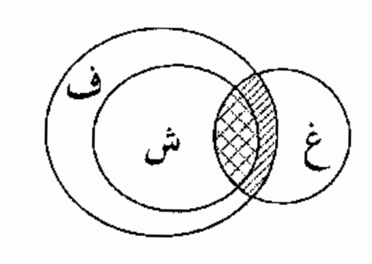
وفي الحقيقة، هذه القواعد موجودة، إذ يمكن العثور عليها مبيّنة في كلّ البحوث الخاصّة بالمنطق، لكنّها تخيّب أمل القارئ، سواء بمحتواها الخاصّ جدًّا، أو بطابعها المُلْغَز[2]. فحين ننظر إلى العقل من خلال قواعد القياس، فكأنّما ننظر إلى باريس من نافذة قَبْو. ومع ذلك، لنحاولْ –فيما يخصّ مثالنا– النّفاذ إلى آليّة القياس البرهانيّة. بما أنّ كلّ قضيّة تنحصر في إثباتِ –أو نفيِ– مطابقة فئة (Classe)[3] من الأفراد لفئة أخرى كلّيًّا أو جزئيًّا، أفلا يكون من الطّبيعيّ والمناسب أن نجسّمها من خلال الرّسم المصاحب:

---

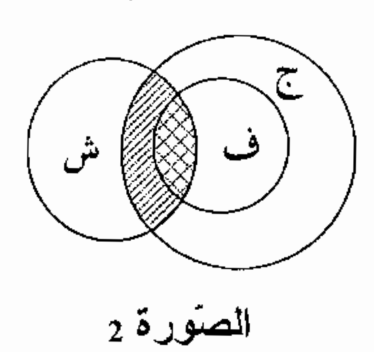
1 إنّه قياس من الشّكل الرّابع في صيغة I، A، A. إلاّ أنّ النّتيجة *تُفْرِط* في الإثبات، في حين يصحّ القياس إذا كانت النّتيجة جزئيّة: **بعض** الأفراد الجديرين بالشّفقة أشرار (*Dibatis*) (المؤلّف).

2 بعض الأمثلة: «لا يمكن لمقدّمتين موجبتين أن تؤدّيا إلى نتيجة سالبة»، «من مقدّمتين سالبتين، لا يمكن استنتاج أيّ شيء» (المؤلّف).

3 في ترجمة هـ. زغيب: «طبقة» (ن. م. ص: 46) بينما المصطلح القابل في المنطق للفظ (Classe) هو «الفئة» أو «الصّنف». راجع ص: 162 وما بعدها من كتاب «*أوّليّات المنطق الرّمزيّ*» تأليف أليس امبرور وموريس لازيروفيتش، ترجمة عبد الفتّاح الدّيدي، مطبوعات المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، 1983.



الصّورة[1] 1



الصّورة 2

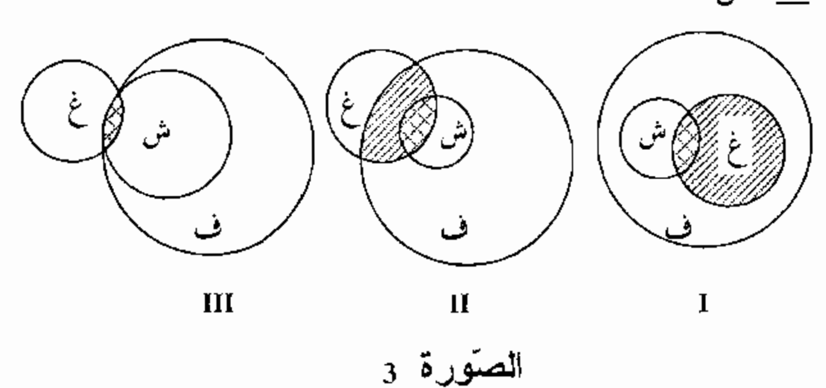
ترمز الدّائرة[2] إلى فئة من الأفراد. ومن ثمّ، يعني وجود جزء مشترك بين عدّة دوائر أنّ أفراداً يشتركون معاً في عدّة فئات، ويمتلكون معاً عدّة خصائص. إذن سيجسّم الرّسم في الصّورة 1 مقدّمتي قياسنا.

وفي هذه الحالة، يمدّنا مجرّد تأويل للرّسم البيانيّ بالنّتيجة: يوجد قسم مشترك بين فئة الفقراء وفئة الأغنياء، مساو عل الأقلّ لتقاطع فئة الأغنياء مع فئة الأشرار. فتنحصر إذن ميزةً القياس في القراءة الحدْسيّة لرسم بيانيّ مبنيّ بصفة ملائمة. هذا ونرى في الصّورة 2 أنّ القياس الوارد في الصّفحة الأخيرة لا يبرهن على أيّ شيء، إذ يُمكن تجسيم المقدّمتين *دون* إظهار النّتيجة المعلنة.

إلاّ أنّ تفحُّصَ الصّورة 1 بانتباه يطلعنا على أكثر من ذلك بكثير. فقياس بور–روّال يؤدّي فقط إلى وجود أشرار أغنياء. وبالفعل، تُبيّن لنا ملاحظة الرّسم البيانيّ أنّ هذه القضيّة هي فحسب النّتيجة *الدّنيا* التي يمكن استخلاصها بيقين من المقدّمتين. هذا وإنّ مختلف التّرتيبات الخاصّة للدّوائر الثّلاث، والمتساوقة كلّها مع ما جاء في المقدّمتين، تسمح بمزيد التّدقيق لِوَضْع الفئات الثّلاث المناسبة، أي المفاهيم الثّلاثة. فنقرأ في حالة الصّورة المعتمدة:

---

1 غ = الأغنياء؛ ش = الأشرار؛ ف = الفقراء؛ ج = الجديرون بالشّفقة.
2 أو أيّ سطح آخر، مغلق بالطّبع (المؤلّف).



الصّورة 3

أنّه يوجد فقراء أغنياء ليسوا البتّة أشراراً؛ كما يمكن أن يكون كلّ الأغنياء فقراء، أو الأغنياء الأشرار وحدهم فقراء (انظر الصّورة 3).

إذن لا تعطينا صيغة القياس اللّفظيّة إلاّ *العنصر الثّابت* في مختلف هذه الحالات النّوعيّة. وليس للرّسم البيانيّ من غاية سوى تجسيم التّغيّرات المتاحة في معطيات الفرضيّة، وتعداد كلّ الحالات وإنجاز *تركيبيّة* (Une combinatoire) بصورة مادّيّة. وينبغي أن لا يُسْتَنْتَج من ذلك أنّ قواعد العقل التي تحكُم القياس هي مجرّد قوانين العالَم الحسّيّ. لِنَقُلْ فقط إنّ التّفكير العقليّ هو أوّلاً تخطيط عامّ لتجربة تَنْصَبُّ على موضوعات هزيلة جدًّا من حيث المحتوى، وهي هنا «فئات» أو مجموعات. ففي المستوى الذي اعتمدناه، يقوم العقل على تركيب هذه الموضوعات وفق قواعد معيّنة، ويتجلّى في نهاية الأمر كحساب أو تَرْكِيبيَّة. وإجمالاً، لا تبدو نظريّة القياس (La syllogistique) إلاّ كواحد من أشكال هذا الحساب الخاصّة، مقترناً على نحو اعتباطيّ عموماً باختيار ثلاثة موضوعات مركّبةٍ ثُناءً. فهي نوع شكلانيّ جدًّا من الفنّ الشّعريّ، والأقيسة إنّما هي قصائد ثابتة الشّكل. وفي الحقيقة، من البديهيّ أنّنا غالباً ما نفكر «بلغة النّثر»، وأنّ منطقاً صوريًّا عامًّا لا بدّ أن ينشئ القواعد المتعلّقة بكلّ تركيبات المفاهيم، خارج نماذج القياس المحدّدة بدقّة.

ومن هذه الزّاوية، تُكوِّن تطوّرات المنطق الحديث في القرن التّاسع عشر إحصاءً حقيقيًّا لأشكال التّفكير العقليّ العامّة. ولا يسمح

المجال بأن نعرض هنا مختلف نماذج الحساب التي يُرَدُّ إليها عرض الاستدلالات بفضل صياغة شكليّة دقيقة[1]. ومع ذلك، وحتّى نستبعد الفكرة القائلة بقَصْرِ التّفكير الصّحيح على البحث في *فئات* (أو أصناف) الموضوعات، يكون من المفيد إعطاء لمحة عن نمط آخر من عرض العقل التّركيبيّ تكون موضوعاته هذه المرّة *قضايا* (Propositions). وفي هذه الحالة، لا تعدو أن تكون *القضيّة* موضوعاً من طبيعة فكريّة وفي غاية البساطة، خاصّيّته الوحيدة هو أنّه قابل لإحدى الصّفتين لا غير: *صادق* أو *كاذب*.

سنطلق اسم *نَفْي* القضيّة *ل* على القضيّة: لا-*ل*[2] التي تكون صادقة إن كانت *ل* كاذبة: والعكس بالعكس.

أمّا إذا اعتبرنا قضيّتين: *ل* و*م*، فبوسعنا تعداد كلّ الحالات القابلة للتّصوّر التي تنشأ عن تركيبهما: *ل* صادقة و*م* كاذبة؛ *ل* كاذبة و*م* صادقة إلخ.. فنجد مباشرة أربع حالات:

ل	*م*
ص	ص
ص	ك
ك	ص
ك	ك

وإذا اتّفقنا على القول إنّ كلّ واحدة من هذه الحالات بعينها تحدّد قضيّة جديدة مركّبة تقوم على الزّوج *ل*، *م*، فإنّ هذه القضايا تكون عندئذ قابلة للصّدق أو الكذب. فمثلاً، احتمال *ل* كاذبة و*م* صادقة

1 يمكن الرّجوع إلى سلسلة: «Que sais-je?»، العدد: 225، وخاصّة بياجي (PIAGET): *Traité de logique* (المؤلّف).

2 ترمز ترجمة هـ. زغيب إلى نفي القضيّة ق بـ«غير ق» (ن. م. ، ص: 48)، الأمر الذي يفتقر إلى الدّقّة.

يمكن أن يكون صادقاً، بينما احتمال *ل* صادقة و*م* كاذبة قد يكون كاذباً... فاختيار قيمة الصّدق أو الكذب لكلّ واحدة من هذه الحالات يحدّد *علاقة* معيّنة بين القضيّتين الأوَّليَّتَيْن. وهكذا فالاختيار التّالي:

ل	*م*	
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ك
ك	ك	ك

الذي يدلّ على أنّ الحالة الوحيدة: ل صادقة وم صادقة هي الممكنة، يتوافق مع الفكرة السّاذجة التي يعبّر عنها حرف العطف و (La conjonction *et*) الرّابط ما بين قضيّتين. هذا ونرى أنّنا نستوفي كلّ الحالات الممكنة، إذا حدّدنا على هذا النّحو ستّ عشرة علاقة ذات حدّين. تَمْثُلُ أكثرها دلالة في الجدول الوارد أسفله:

ل	*م*	*ل* و *م*	*ل* أو *م*	إذا كان *ل* إذن *م*	*ل* متضادّة مع *م*[1]
ص	ص	ص	ص	ص	ك
ص	ك	ك	ص	ك	ص
ك	ص	ك	ص	ص	ص
ك	ك	ك	ك	ص	ص

هنا، العلاقة *أو* (*ou*) هي -كما نرى- خيار لا متناف بين شيئين (هي الـ: *Vel* في اللاّتينيّة)[2]؛ أمّا العلاقة: «إذا كان ...

1 حذونا حذو د. عبد الفتّاح الدّيدي في اعتماد لفظ «التّضادّ» للدّلالة على هذه الحالة. انظر: *أوّليّات المنطق الرّمزيّ*، المشار إليه سلفاً، وخاصّة منه الصّفحات 190–195 التي تعرض للعلاقات المنطقيّة الممكنة بين القضايا، هذا مع العلم بأنّ المعنى يمكن تأديته بـ«التّعارض» أو «التّنافر» كما ورد في *المعجم الفلسفيّ* لجميل صليبا، في مادّة: «تنافر» (Incompatibilité) (الجزء الأوّل، الشّركة العالميّة للكتاب، بيروت، 1982، ص: 247–248).

2 أمّا الخيار المتنافي -ويقال أيضاً الاستبعاديّ أو التّخارجيّ- (Alternative exclusive) (الـ « *aut* » في اللاّتينيّة)، فهو بالطّبع من بين العلاقات السّتّ عشرة. إنّه:

.../...

إذن...»، فهي تشتمل تقريباً على فكرة معقّدة، وهي فكرة الاستلزام[1] (Implication) الفعليّ بين قضيّتين، ولكن دون أن تنطوي البتّة على فهم تبريريّ للصّلة التي تجمعهما، إذ يتعلّق الأمر فحسب بوصف واقعة أو –بتعبير أصحّ– سلسلة من الوقائع الممكنة. فالقضيّتان *ل* و*م* هما على نحو لا يمكن معه أن تكون *ل* صادقة دون أن تكون *م* صادقة أيضاً؛ وفي المقابل يمكن تماماً أن تكون كلتاهما كاذبتين.

وبوجه عامّ، نمتلك هنا *وصفاً* لأشكال التّفكير المنطقيّ، دون أن تظهر بعدُ قواعد استدلاليّة أو حساب. ويتدخّل هذا الحساب بيسر، إذ يكفي تحديد تكافؤ (Équivalence)[2] بين القضايا، يتمثّل في إحدى العلاقات الستّ عشرة المبيّنة سابقاً:

ل	*م*	*ل* مكافئة لـ: *م*
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ك
ك	ك	ص

حيث تعبّر هذه العلاقة عن هُويّة القضيّتين، البسيطتين أو المركّبتين، من جهة قيمتهما الصِّدْقِيَّة. ومن ثمّ يقع البحث عن القواعد التي تسمح بتقدير ما إذا كانت قضيّتان مركبتان متكافئتين أم لا. هَبْ مثلا

.../...

ل	م	ل *Aut* م (إمّا ل وإمّا م)
ص	ص	ك
ص	ك	ص
ك	ص	ص
ك	ك	ك

(المؤلّف).

1 لم يرد في ترجمة هـ. زغيب ما يفيد علاقة الاستلزام (Implication)، بل اقتصر على «مبدأ العلاقة بين قضيّتين» (ن. م. ص: 50).

2 «معادلة» في المرجع السّابق، ومعناها (Équation) وليس (Équivalence).

البِنْيتين القَضَويَّتَيْن[1] (Propositionnelles) التّاليتين، اللّتين تُكْتَبُ فيهما العلاقةَ «إذا كان ل، إذن م» في صيغ: ل ← م[2]، لمزيد الاختصار: (1) لا ل أو م

(2) ل ← م

إنّه يسهل بيان تكافئهما بمجرّد استيفاء كلّ الحالات المكنة. يكفي أن نحصل على قيم الصّيغة المركّبة بالنّسبة إلى كلّ قيم المكوِّنيْن *ل* وم المكنة. فندرك أنّ قيمة (1) و(2) الحاصلة (Valeur résultante) والمحدّدة في الجداول السّابقة، هي نفسها:

ل	*م*	لا *ل*	لا *ل* أو *م*	*ل* ← *م*
ص	ص	ك	ص	ص
ص	ك	ك	ك	ك
ك	ص	ص	ص	ص
ك	ك	ص	ص	ص

نمتلك إذن طريقة في الحساب تسمح بالتّحقّق من الانتقال من بنية قضايا إلى أخرى، بمجرّد تفحّص الحالات. أمّا بالنّسبة إلى بنيات أكثر تعقيداً، فقد تمت صياغة تقنيات تحقّق مختصرة ولكنّها ترجع دائماً بسهولة إلى هذا الأسلوب الأوّليّ[3]. وهكذا يرتدّ جانب كامل من التّفكير العقليّ إلى حساب صوريّ، إلى فنّ في استبدال المتكافئات (Équivalents)، بل أيضاً في التّحقق من ضروب *تحصيل*

1 وَرَد في التّرجمة نفسها نعت «الافتراضيّتين» لتأدية معنى (Propositionnelles)، وهو خطأ واضح (ن. م. ص: 51). ورأينا أن نترجمه بـ«القَضَويَّتَيْن» (نسبة إلى القضيّة Proposition)، اهتداء بكتاب *أوّليّات المنطق الرّمزيّ* السّالف الذّكر.

2 يُرمَز الآن إلى علاقة الاستلزام (Implication) بالعلامة ⊃ في الكتابة العربيّة أو العلامة ⇒ في غيرها.

3 على سبيل المثال، يمكن بيان أنّ: ل أو (لا (ل أو م) أو م) التي هي صادقة دائماً، مكافئة لـ: لا ل ← ((لا ل ← م) ← م) (المؤلف).

الحاصل (Tautologies)[1]. ولكن لا يلتبسنّ الأمر علينا، فالمسألة هنا تتعلّق فحسب بأسلوب في التّحقق، لا بأسلوب في البناء والاكتشاف الحقيقيّ. فهل حقًّا يُخْتَزَلُ التّفكير العقليّ في هذا الحساب؟ الجواب يقيناً، يكون بالنّفي.

ولكي نبيّن تعقُّد الاستدلال الحيّ بالاستناد إلى عمل متكامل، سنحاول في هذا الاتّجاه تحليل نصّ بسيط وقصير من «*الرّسائل الرّيفيّة*» (*Les Provinciales*)، يتحدّث فيه «بسكال» عن اليسوعيّين وفُتُور مذهبهم:

«تظنّ أنّك تفعل الكثير لصالحهم حين تُبيّن أنّ عندهم آباء كَنَسيِّين ممتثلين للمبادئ الإنجيليّة بقدر ما يخالفها الآخرون، وتستنتج من ذلك أنّ هذه الآراء المتسامحة لا تخصّ الجماعة كلّها. أعرف هذا جيّداً، لأنّه لو كان ذلك كذلك، لما احتملوا من يخالفها إلى هذا الحدّ. ولكن بما أنّ لهم أيضاً آباء كَنَسِيِّين على مذهب في غاية الإباحيّة، فستنتجْ من ذلك بنفس الصّورة أنّ عقليّة الجماعة ليست بالعقليّة القائمة على الصّرامة المسيحيّة، لأنّه لو كان ذلك كذلك، لما احتملوا مَنْ يخالفها إلى هذا الحدّ» (*الرّسالة الرّيفيّة السّادسة*).

سنقتصر على الصّورة المنطقيّة للاستدلال المضاعف الذي يعرضه «بسكال». فنلاحظ بادئ ذي بدء أنّ الفكر المعبّر عنه هنا يقتضي استعمال الـ«*كلّ*» والـ«*بعض*». ولهذا الغرض ندرج رمزين (*س*) الذي يعني *لكلّ س*، و∃ *س* الذي يعني: *يوجد على الأقلّ س واحدة* بحيث. وبالإضافة إلى ذلك، لا بدّ أن نعبّر عن انتماء فرد ما إلى فئة معيّنة (أو صنف معيّن): *س* ∃ *أ الفرد س هو واحد من أ*. ويمثّل الرّمز

---

1 تحصيل حاصل أو تُوتُولُوجيا (Tautologie): هي قضيّة مركّبة صادقة دائماً، بقطع النّظر عن قيمة مكوّناتها (المؤلّف).

أ هنا فئة الآباء الكَنسيِّين المتثلين للمبادئ الإنجيليّة. وعندئذ يمكن كتابة القسم الأوّل من الاستدلال، المنسوب إلى اليسوعيّين، كما يلي:

∃ س (س ∋ أ) ← لا (س) (س ∋ لا أ)

إذا كان ثمّة آباء كَنَسيّون ممتثلون للمبادئ الإنجيليّة، يكون من الكذب في هذه الحالة أنّ الرّهبانيّة كلّها متمسّكة بالعقائد «المتسامحة» المخالفة للأولى. وبالفعل:

(س) (س ∋ لا أ) ← لا ∃ س (س ∋ أ)

إذا كانت الرّهبانيّة كلّها تتبنّى هذه العقائد، فمن الكذب أن يكون بعض الآباء ممتثلين لمبادئ الإنجيل.

أمّا القسم الثّاني من الاستدلال، الذي يعادل استدلال اليسوعيّين، فإنّه يصاغ في هذه الحالة بصفة تناظُريّة (Symétrique):

∃ س (س أ ∋ لا أ) ← لا (س) (س ∋ أ)

(س) (س ∋ أ) ← لا ∃ س (س ∋ لا أ)

إنّ عصب البرهنة سهل الاكتشاف، إذ يترتّب كلّ شيء على تعريف الـ«كلّ» والـ«بعض»، المفترض هنا. لنُسَمِّ A (س) قضيّة يكون فيها س موضوعاً[1]، فنضع ضمنيًّا:

∃ س (A (س)) مُكافئة لـ: لا (س) (لا A (س))

و (س) A (س) مكافئة لـ: لا ∃ س (لا A (س))[2]

---

1 في حقيقة الأمر، الفرد س يمكن أن يدخل في القضيّة كطَرَف لأيّ علاقة: «س يساوي 25»، «إبراهيم أنجب س» (المؤلّف).

2 وبصورة أدقّ، لِنُسَمِّ، في الاستدلال الأوّل:

ج العبارة: ∃ س (س ∋ أ).

د العبارة: (س) (س ∋ لا أ).

فلدينا: د ← لا ج، وج كمقدّمتين.

هذا ويبيّن الحساب أنّ القضيّة ج ← لا د مكافئة للأولى (عكس النّقيض Contraposition). إذن لدينا المقدّمتان: ج ← لا د، ج. والنّتيجة هي: لا د (المؤلّف).

ملاحظة: غاب هذا الهامش الرّاجع إلى المؤلّف في ترجمة هـ. زغيب (انظر ص: 54).

نستشف إذن ضرورة حساب لـ«كلّ» والـ«بعض»، مكافئ لتركيبيّة الفئات التي سبق أن أثرنا موضوعها في أوّل الأمر. وهكذا يعبّر العقل عن ذاته باتّباع قواعد بسيطة تُرَدُّ في النّهاية إلى إحصاءات كاملة للحالات الممكنة. لكن ألا يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك، فنُرْسِي بعض المبادئ الأوّليّة لكلّ حساب؟ وهل توجد في آخر المطاف مبادئ بسيطة تحكُم الحساب العقليّ وتُوَجِّهُه؟

II. المستوى اللّسانيّ

كان طموح الفلاسفة دائماً هو ردّ العقل إلى مبادئ. إلاّ أنّ تفحُّص هذه القضايا الأوّليّة يكشف لنا بيسر عن ازدواجيّتها.

لنأخذْ مثلاً مبدأ الهُويّة (Principe d'identité) الذي يُعَبَّر عنه غالباً بـ: *أ* هو *أ*، والذي صاغه «أفلاطون» في «*السّفسطائيّ*» كما يلي: الوجود [على الإطلاق] موجود (L'Être est). فهو يكتسي بالفعل، لمن يعتبره قاعدة للتّفكير، معنى مضاعفاً، معنى ميتافيزيقيًّا قبل كلّ شيء، أي أنّ الواقع (Réalité) بما هو كذلك، ثابت، وأنّ هذا المصباح وهذه الطّاولة ليسا إلاّ ما هما عليه على اعتبار أنّهما كائنان واقعيّان، ممّا يعني الإعلان عن مسلّمة تقول بالثّبات والسّكونيّة الكلّيّة. ولكن يمكن تعديلها بإضافة أنّ مظاهر الوجود، أي الظّواهر[1]، متغيّرة. ومن ثمّ يتأتّى أنّ هذا المصباح يتقادم، وأنّ هذه الطّاولة يتبدّل لونها بفعل الزّمن. ولكن أبهذا المعنى الميتافيزيقيّ ينبغي حقّاً أخذ ذلك المبدأ، إذا ما أردنا أن نجعل منه أحد تعبيرات التّفكير العقليّ؟ لا بالتّأكيد، لأنّ إثباته قابل للطّعن ومطعون فيه من فترة إلى أخرى عبر التّاريخ. فلا بدّ إذن من التّسليم بإعطائه معنى أشدّ تواضعاً، ولكنّه أيضاً أكثر فعاليّة، وهو ما سنسمّيه المعنى اللّسانيّ. ويعني مبدأ الهويّة في هذه الحالة أنّ

---

1 لنذكّر بأنّ لفظ (*Phénomène*) (*ظاهرة*) يعني (Ce qui apparaît) (ما يظهر) «تُوفَيْنُمَانُونْ» باليونانيّة (τό φαινομένον). (المؤلّف).

كلّ تسمية لا بدّ أن تكون ثابتة داخل الخطاب نفسه. فما أسمّيه مرّة/ أواصل تسميته/ في نصّي، إذ تشير الحالات المصادفة للرّمز الواحد إلى الموضوع الفكريّ نفسه، ما لم تصدر تعليمات مخالفة. هذه القاعدة في تأويل اللّغة هي بالطّبع أحد أسس الرّمزيّة، إذ أنّ العلامات، بما هي موضوعات مادّيّة، تتغيّر دائماً بدرجات متفاوتة من حالةٍ مصادِفة (Occurrence) إلى أخرى، ولا تستجيب في حدّ ذاتها إلى مبدأ الهويّة. وإذ ذاك يؤسّس مبدأ ثبات التّسمية ضمنيًّا قيمتها بما هي علامات. وعلاوة على ذلك، يمكن أن نضمّ إلى هذا المبدأ مبدأ *استبدال التكافئات* (Substitution des équivalents) الذي يؤدّي دوراً أساسيًّا في مسار الحسابات المنطقيّة. ففي الاستدلال، يمكن مبدئيًّا لقضيّتين بَيِّنًا تكافُؤَهُما من وجهة نظر ما (مثلاً، في حساب القضايا الأوّليّ، يكون التّكافؤ المعرّف سلفاً)، أن تُستبدل إحداهما بالأخرى. هذا وبوسعنا التّعمّق أكثر في البحث عن تخصيصات مبدأ الهويّة.

لننتقلْ بالأحرى إلى مبدأ كلاسيكيّ ثان من مبادئ التّفكير العقليّ، وهو مبدأ الثّالث المرفوع (Principe du tiers exclu): الشّيء إمّا أن يكون أو لا يكون، ولا إمكان ثالث. ويعبّر الثّالث المرفوع في معناه الميتافيزيقيّ عن استبعاد تدرُّج الوجود، ويمثّل إذن التزاماً فلسفيًّا في الاتّجاه نفسه الذي اتّخذه مبدأ الهويّة. وبالطّريقة نفسها، يمكن تقويضه بتقديم ارتيابات الوجود ودقائقه. والحقيقة أيضاً أنّ الواقع يقوم كلّيًّا على الوسائط وعلى الفروق الدّقيقة والقيم المغايرة. لذا، فمبدأ الثّالث المرفوع، بصفته منظماً للّغة، يعود بالأحرى إلى العقل. وبهذا المعنى، يتمثّل في التّسليم بأنّ كلّ قضيّة هي بالضّرورة صادقة أو كاذبة، باستثناء قيمة وسطى. ويمكن أن نستخلص منه، كما هو معروف، صورة من البرهان: إذا كان كاذباً أنَّ/ كاذبة، يُسْتَنْتَج من ذلك أنّها صادقة[1]. غير أنّ صلاحيّة الصّورة تتوقّف على قبول المبدأ.

---

1 لا يكون هذا الأمر مشروعاً إن أمكن وجود قيمة ثالثة، لأنّ استبعاد الكذب يترك عندئذ إمكان الصّدق والقيمة الثّالثة (المؤلف).

وهكذا تجرّأ البعض من علماء الرّياضيّات على استبعاد كلّ برهان من هذا القبيل على اعتباره غير مؤسّس بصفة كافية[1]. وأمكن، فضلاً عن ذلك، إنشاء آليّات استدلاليّة تقبل قيمة ثالثة. فنعتبر، مثلاً، أنّ قضيّة يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة أو «خُلْفاً» (Absurde)، أي أنّ نقيضها صادق، أو أيضاً أنّ قضيّة تكون إمّا صادقة وإمّا كاذبة وإمّا «محتملة»، وإذ ذاك، نتحدّث بلغة «الجِهَة» (Modalité)[2] التي هي -إن صحّ القول- مِصْفَاة أكثر دقّة من اللّغة الثّنائيّة القيمة لتفكيك التّجربة، ولكنّها أيضاً أداة للبرهنة أقلّ قوّة وأقلّ حسماً.

ويَنْجُمُ إذن عن هذا العرض لمبدأي العقل الصّوريّ الأساسيّين أنّ تلك هي، في المقام الأوّل، قواعد لسانيّة، وأنّ هذا الجانب من العقل يتمثّل في استعمال لغة ما استعمالاً صحيحاً. ومن هذا المنظور، نفهم على أفضل وجه دلالة بعض *المفارقات*[2] (Paradoxes) المنطقيّة التي يرجع أصلها بلا شكّ إلى «أُوبِلِدْس الميليّ» (EUBULIDE DE MILET) -وهو فيلسوف يونانيّ من القرن الثّالث قبل الميلاد- والتي اتّجه إليها انتباه علماء الرّياضيّات والمنطق في بداية القرن العشرين. وحسبنا على ذلك مثالان اثنان.

أبسط الأمثلة وأقدمها هو الذي يُعْرف باسم «الكاذب» -«أو بسُودُو مانُوس» (ό ψευδόμενος) باليونانيّة. يقول أحدهم: «أنا كاذب...». إذا قال الحقّ، فهو إذن يكذب، ولكن كيف يقول الحقّ وهو يكذب؟ إذا كان يكذب، فالحكم الذي يصدره صحيح. ولا

---

1 إنّها المدرسة الحَدْسيّة التي يمثّلها «بروَار» (BROUWER) و«هَايْتِنْغ» (HEYTING) (المؤلّف).

2 عند هـ. زغيب: «الطّريقة» (ن. م. ص: 57). والصّواب هو «الجهة» التي هي نسبة المحمول إلى الموضوع، كالضّرورة والدّوام، واللاّضرورة واللاّدوام (انظر: جميل صليبا: *المعجم الفلسفيّ*، ج: 1).

3 في ترجمة هـ. زغيب: «التّناقضات» (ن. م. ص: 57) خلافاً للمصطلح الشّائع: مفارقة (Paradoxe).

نستطيع إثبات أنّه يكذب. هذا هو فخّ اللّغة الأوّل. ويقوم العقل هنا على تنظيم هذه اللّغة بجعْل مثل هذه الأقوال مستحيلة. فنصوغ مثلاً القاعدة التّالية: يُمْنَعُ أن يَتّخذ حكمٌ ما نفسه موضوعاً. وفق هذه الشّروط تكون القضيّة: «أنا أكذب» غير مقبولة إذ تثبت خاصّيّة تتعلّق بملْفوظها هي.

وهذا هو المثال الآخر. هَبْ فهارسَ مكتبات نفترض أنّها لا تشير إلى نفسها، ونريد أن نضيف إليها فهرساً عامًّا يشير إلى هذه الفهارس جميعاً. فهل ينبغي عندئذ أن يشير إلى نفسه؟ في صورة الإيجاب، فهو لم يعد يستجيب للتّعريف المعتمد للفهارس. وإذن وجب أن لا يشير إلى نفسه البتّة. ولكن إن لم يشر إلى نفسه، يعود عنصراً في السّلسلة، فيجدر إحصاؤه... يستحيل إذن دون الوقوع في عدم التّماسك، إنشاء هذا الفهرس لكلّ الفهارس التي لا تشير إلى نفسها. هنا أيضاً، لا بدّ من تنظيم اللّغة، فيقوم العقل على منعها من الدّوران في الفراغ، ومن المُضِيّ حتّى اللاّمعقول في استعمال أساليبها البنائيّة المشروعة.

يمكن إذن القول إنّ هذا التّفكير العقليّ الذي كثيراً ما اتُّهم بالصّوريّة اللّفظيّة، لَهُوَ أَوْلَى بأن يكون وظيفة منظّمة وسائدة للّغة، إذ هو مصدر للّغة المتماسكة؛ ولكن لا خَلْط إطلاقاً بينه وبين آليّات لسانيّة مُعَدّة كلّيًّا. فهو، كما سنرى، الوظيفة التي تُبقي على الصّلة ما بين اللّغة والتّجربة.

III. المستوى الأكسيوميّ [1]

1 « Axiomatique » : ن. م. ص: 58: «البديهيّ» الذي يقابله في الفرنسيّة لفظ (Évident). ونفضّل تعريب النّعت (Axiomatique) بـ«أكسيوميّ» والاسم (L'axiomatique) بـ «الأكسيوميّة»، نسبة إلى الأكسيوم (L'axiome)، وذلك تجنُّباً للالتباس، لا سيّما وأنّ لفظ « Axiome » (الذي نترجمه بـ: «أوّليّة») لم يعد يفهم في الرّياضيّات الحديثة على أنّه «بديهيّة» –أي قضيّة واضحة بذاتها تفرض نفسها على العقل دون حاجة إلى برهان– بل على أنّه مجرد مواضعة ينطلق .../...

وفي آخر المطاف، فإنّ الأمل في اكتشاف قواعد ثابتة للتّفكير العقليّ تَتَحكَّمُ في أشكاله بقطع النّظر عن كلّ محتوى، سينحصر في ما يسمّى اليوم بناء منظومة أو نسق من الأوّليات (أكسيُوميَّة Une axiomatique). ففي مستوى الحساب، يُعِدُّ العقل آليّات إجرائيّة. أمّا في مستوى تحليل اللغة، فهو يوجّه استعمالها ويحدّد أهمّيتها. وأمّا في المستوى الأكسيوميّ، فإنّه يسعى إلى الإعلان عن عدد قليل من الشّروط الكافية، والضّروريّة تماماً إن أمكن، نستطيع انطلاقاً منها وبواسطة قاعدة برهانيّة دقيقة وآليّة تقريباً، استنتاج كلّ الصّور الصّالحة لتسلسلات صارمة. هذه الشّروط ستكون أوّلاً قواعد لبناء عبارات (Expressions) الحساب الصّوريّة، ثمّ لبناء القضايا الأوّليّة المصوغة هي نفسها في هذه اللّغة. وبوجه عامّ، يُطْلَقُ اسم *الأوّليّات*[1] (Axiomes) على هذه القضايا المتَّخَذَة كنقطة انطلاق والمقبولة دون برهان. فهي بمثابة النّقاط الثّابتة لكلّ استدلال حسب الأصول، تقوم مقام «مبادئ» العقل القديمة. وقد فقدت بالطّبع كلّ قيمة ميتافيزيقيّة، ولا مبرّر لها سوى خاصّيتها في أنّها تكفي للبرهنة على كلّ صور

.../...

منها الرّياضيّ. هذا ونجد في بعض الأدبيّات: أكسيوماتيك، أكسيوماتيكا، أكسيوماتيقا، وهي لا تخلو من بعض الثّقل، أمّا إذا أردنا استعمال مصطلح عربيّ صرف، فالأفضل ترجمة (L'axiomatique) بـ«منظومة الأوّليّات» عوضاً عن «نظام البديهيّات» عند جميل صليبا (*المعجم الفلسفيّ*، ج: 1، ص: 177) أو «نظام الموضوعات» كما في «**مصطلحات الرّياضيّات في التّعليم العامّ**»(معاجم المؤتمر الثّالث للتّعريب، السّفر، 4، دار الكتاب، الدّار البيضاء، 1977).

أمّا لفظ (Axiomatisation)، فنقترح ترجمته بـ«أَكْسَمَة» من فِعْل: «أَكْسَمَ» (Axiomatiser) –عوضاً عن «تنظيم أكسيوماتيكي» (جميل صليبا، *المعجم الفلسفيّ*، ج: 1، ص: 203–204، مادّة: «البديهيّة»، حيث يستعمل لفظ «الأكسيوماتيكا»).

هذا وفي مقابل المصطلح الأخير، يستعمل هـ. زغيب عبارة: «بناء بديهيّة» (ن. م. ص: 58).

1 نفضّل مصطلح «أوليّة» على «بديهيّة» (ن. م. ص: 59) لتأدية معنى (Axiome) تماشياً مع التّطوّر الحديث للرّياضيّات (انظر: الهامش السّابق).

الاستدلالات المُنْتِجَة[1] (Concluants). ولا يمكن أن نستخلص منها أيّ *علم* حقيقيّ بموضوعات التّجربة، بل الضّمانة فحسب بأنّ العمليّات المجراة على قضايا ذات محتوى ستكون متماسكة.

وهذان مثالان على هذه المبادئ المعبَّر عنها في اللّغة الرّمزيّة المرسومة أعلاه:

لا أ ← (أ ← ب)

(أ ← ب) و(ب ← ج)) ← أ ← ج)

فالأوّليّة الأولى تتوافق مع الفكرة الحدْسيّة غير الدّقيقة التّالية: في صورة نفي القضيّة أ وإذا سلمنا مع ذلك بصدقها، فبوسعنا عندئذ أن نستخلص منها أيّ قضيّة أخرى ب، إذ أنّ النّسق المُقَام على هذا النّحو متناقض.

أمّا الأوّليّة الثّانية، فهي تصوغ صوريًّا فكرة تعدّي (Transitivité) الاستلزام (أو الاقتضاء) (Implication)، التي هي أساس القياس الأكثر استعمالاً.

ألهذا ينبغي القول إنّ المنطق الحديث اكتشف أخيراً بصفة دقيقة مبادئ التّفكير العقليّ ذاتها؟ إنْ توَخَّيْنَا المعنى القويّ أي الميتافيزيقيّ، كما اعتدنا على فهمه، يكون الجواب بالنّفي. وبالفعل يمكن بيان أنّه من السّهل اكتشاف عدّة أنساق من الأوّليات المتكافئة، وأنّ كلّ بنية من القضايا يمكن اعتبارها بالتّناوب مبدأ أو مُبَرْهَنَةً (Théorème) قابلة للإثبات ضمن نسق من الأوّليات مختار بصفة ملائمة، بحيث لا تكون *أكسيُومِيَّةُ* (L'axiomatique) *التّفكير العقليّ مطلقة، بل نسبيّة.*

---

1 يمكن تسمية هذه الصّور *تحصيلات الحاصل أو تُوتُولُوجيّات* (Tautologics)، فهي صادقة مهما كانت القضايا المكوّنة لها (المؤلف).

إذن يبدو عمل العقل الصّوريّ في النّهاية كرسم إجماليّ لنسق تكُون عناصره الرّئيسيّة :

1. قواعد لبناء اللّغة المصوغة صوريًّا[1]، تُكَوِّن نوعاً من التّركيبيّة المنطقيّة (Syntaxe logique).
2. قواعد في الاستنتاج[2] (Déduction)، أي في الانتقال البرهانيّ من قضيّة إلى أخرى.
3. أَوَّلِيَّات أو قضايا بَدْئِيَّة.

إنّ مقياس صلاحيّة (Validité) مثل هذا النّسق هو استحالة البرهنة داخله وفي نفس الوقت، على أيّ قضيّة ونقيضها. ذاك هو التّعبير الصّوريّ عن مبدأ كلاسيكيّ ثالث للعقل، هو مبدأ *عدم التّناقض*. ولكن إذا كان نسبيًّا من السّهل جدًّا التّثبّت، بواسطة إحصاءات كاملة وتَواتُرات[3] (Récurrences) بسيطة ومعاينات مباشرة،

---

1 يترجم هـ. زغيب (Langage formalisé) بـ: «كلام واضح» (ن. م. ص: 60) بينما المقصود هو «لغة مَصوغة صوريًّا».

2 مثلاً: بعد إثبات القضيّة أ والقضيّة (أ ← ب)، نستنتج من ذلك بصفة مشروعة القضيّة ب (المؤلف).

3 تتمثّل طريقة التّواتر (Récurrence) في البرهنة على أنّه إذا كانت قضيّة ما صادقة بالنّسبة إلى العنصر ن في سلسلة، فإنّها صادقة بالنّسبة إلى (ن + 1). وفي هذه الحالة، ننطلق من عنصر محدّد من السّلسلة تكون القضيّة بالنّسبة إليه صادقة (مثلاً: العنصر الأوّل)، فنبرهن على الخاصّيّة بالنّسبة إلى السّلسلة كاملة عن طريق التّكرار فيما يخصّ الثّاني، فالثّالث، فالرّابع... ولا يثير كلّ هذا أيّ صعوبة ما دامت السّلسلة متناهية، أو على الأقلّ قابلة للعدّ (المؤلف).

ملاحظة: هذا الهامش غائب في ترجمة هـ. زغيب (انظر: ن. م. ص: 60).

أمّا على صعيد المصطلح، فهنالك ترجمات عديدة لعبارة: (Raisonnement par récurrence): الاستدلال بالعودة، الاستدلال الرّجعيّ (استلهاماً للاشتقاق اللّغويّ اللاّتينيّ للكلمة: Recurrere: أي يجري إلى الوراء)، الاستدلال بالتّكرار، الاستدلال بالإنابة... والأفضل في رأينا «الاستدلال بالتّواتر»، كما جاء عند د. عبد الفتّاح الدّيدي في تعليقه على هذا المصطلح: "يُسَمَّى الاستدلالَ بالعودة في المصطلح العربيّ المعاصر. ولكنّنا فضّلنا لفظة التّواتر. فهي الأقرب إلى المعنى الدّقيق للعمليّة الاستدلاليّة بهذه الصّورة، خاصّة وأنّ البرهنة هنا قد تكون بالعَوْد أو بالتّقدُّم.

.../...

من أنّ النسق الأوّليّ لحساب القضايا يتمتّع فعلاً بهذه الخاصّيّة، فالأمر لا يظلّ كذلك حالما نُدخِل في اللّغة الصّوريّة مفاهيم الحساب، أي الفكرة المعهودة جدًّا عن سلسلة *لامتناهية* من الأعداد الصّحيحة[1]. وفي هذه الحالة حين يبحث التّفكير العقليّ عن تبرير ذاته، يكون عاجزاً عن فعل ذلك إلاّ بضرب من المصادرة على المطلوب[2] (Pétition de principe)، إذ يستعمل قواعد البرهنة الخاصّة بالنّسق ذاته الذي يُراد بيانُ صلاحيّته. وكلّ الجهود المبذولة إلى يومنا هذا من قِبَل المناطقة لتَجَنُّب الصّعوبة بطريقة ما لا يمكن أن تنسينا وجودَ هذا النّوعَ من الحدود الطّبيعيّة التي يصطدم بها التّفكير البرهانيّ.

وإذا اعتبرنا مجمل البحوث المنطقيّة المنجزة في هذا الاتّجاه، ندرك أنّها تشكلّ محاولة لِرَدِّ التّفكير العقليّ إلى عمليّات تختصّ بها *الآلة*، ليس تماماً، وبلا ريب، كما يفيده المعنى الكلاسيكيّ لِلَفْظ الآلة، بل بمعنًى أشدّ ثراء، وهو ما تكشف عنه التّقنيّة الحديثة الخاصّة بـ«الأدمغة الألكترونيّة»[3]، القادرة على تخزين معطيات ونتائج في «ذاكرة»، وعلى القيام بتركيبات مطابقة لبرنامج مُعَدٍّ سلفاً وتعداد سلسلة من العلامات. وهكذا يجوز القول إنّ الحلْم القديم لدى «رَامُونْ لُول» (RAMON LULLE)[4]، والذي استعاده «ليبنتس» (LEIBNIZ) في

.../...

ولهذا فالتّواتر يكون بالنّقص أو بالزّيادة. وهو الأقرب إلى طبيعة العمليّة الاستدلاليّة هنا، ونكتفي بالتّنبيه إلى أنّ *مصطلحات الفلسفة* للدكتور بدوي اكتفت بالعَوْد (*أوّليّات المنطق الرّمزيّ*، ص: 196، الهامش: 1).

هذا وقد وَرَدَ في ترجمة هـ. زغيب لفظ «معاودات» (ص: 60) مقابل (Récurrences) الذي ترجمناه بـ«تواترات».

1 (Nombres entiers): «أعداد كاملة»، في ترجمة هـ. زغيب (ن. م. ص: 60)؛ بينما المصطلح المتداول هو «أعداد صحيحة».

2 «افتراض المبدأ» (ن. م. ص: 60)، وخلافاً للمصطلح الشّائع.

3 إنّ لفظ «الدّماغ» هنا لا يُنْبِئ قطعاً عن مماثلة متسرّعة بين التّفكير وبين هذه الآليّات الألكترونيّة. انظر في هذا الموضوع سلسلة: « Que sais-je ? »، عدد: 367 وخاصّة 638. انظر هنا أيضاً الفصل الرّابع، V: «العقل والآلات»، (المؤلّف).

4 راهب من مَاجُورْكا (1235–1315)، صاحب طريقة آليّة في البرهنة (المؤلّف).

القرن السّابع عشر و«ستنلاي جيفنس» (STANLEY JEVONS) في القرن التّاسع عشر وجدّده المناطقة المُحْدَثُون، يعبّر عن تصوّر عميق جدًّا للعقل يمكن تسميته بالعقل الصّوريّ. إلاّ أنّ هذا التّصور لا يعدو أن يكون جزئيًّا. فالعقل الصّوريّ لا يبالي بالموضوع. بل هو شكل دون مضمون وآليّة دون برنامج. واشتغاله في فراغ لا يستطيع أن يكشف لنا عن معنى النّشاط العقليّ، وإنّما يبرّر الطّعون التي يتعرّض لها. فالعقل يَجِدُ دلالته الحقّ في نتاج المعرفة العلميّة، بما هو أداة تحويل للتّجربة وبنائها. وثمّة ينبغي الآن أن نسعى إلى فهم العقل.

يتمثّل مشروع الفكر العلميّ في أنّه يهدف إلى معرفة موضوع ما وإلى تملّكه عند الاقتضاء. وليس الفكر العلميّ معرفة شكليّة خالصة. فالرّياضيّات ذاتها، بقدر عدم تطابقها مع استعمال المنطق الصّوريّ، تَبْنِي لنفسها موضوعاً تُغْنِيه باستمرار *وتنكشف* خاصّياته. وإذا كان العقل هو الوظيفة المستخدمة في بناء العلوم، فماذا يمكن أن نستخلص من تاريخها ومن نجاحاتها وتغيّراتها المتعاقبة؟

IV. التّصوّر الثّبوتيّ للعقل العلميّ

يمكن التّساؤل عمّا إذا كان العقل لا يتطابق مع نسق من أطر التّفكير يحدِّدُ مسبقاً طبيعة المشاكل العلميّة وأنماط التّمشّي التي تؤدّي إلى حلولها. فلئن كان تمثُّل عقل أبستيمولوجيّ من هذا القبيل هو أقلّ صوريّة، بلا شكّ، من تمثُّل عقل منطقيّ خالص، فإنّه مع ذلك يكوِّن تصوّراً ثبوتيًّا يجعل من التّفكير العقليّ أداةً مُعَدَّةً سلفاً.

ولكي نبيّن أكثر أهمّيةَ هذا الحلّ، سنضرب مثال المقولات (Catégories) الأرسطيّة. فالفيلسوف [أرسطو] يرى أنّه يستطيع تقسيم الأوجه المختلفة التي يمكن بها وصف موضوع ما. فيحصي تارة ثماني مقولات وتارة عشرا: *الجوهر، الكمّ، الكيف، الإضافة، المكان*

(الأيْن)، *الزّمان* (مَتَى)، *الوضع*، *المِلْك*، *الفعل والانفعال*[1]. ويتعلّق الأمر، كما يلاحَظ، بنوع من المثال المُعَدّ لوصف الكائنات والأشياء يقدِّم، في ما يشبه الصّيغة المعدَّة سلفاً، الخطوط الكبرى للبحث العقليّ في موضوع ما. وكلّ علم سيتشكّل إذن وَفْق هذه الصّورة المسبقة. فما مصدرها؟ إنّ النّظريّة الأرسطيّة في المعرفة، في صيغتها الإجماليّة الموجزة، تقتصر على تفسير الانتقال من المعطيات الحسّيّة إلى الأفكار وفق ثلاث مراحل:

1. إدراك الكيفيّات الحسّيّة الفرديّة
2. إدراك «المحسوسات المشتركة»، وهي ضرب من الرّسوم التّخطيطيّة (Schèmes) التي تقوم بتركيب نشاط عدّة حواسّ، مثل الحركة.
3. تدخُّل المقولات. يكشف «العقل الفاعل»[2] عن حضور المقولات في وجود الأشياء الذي يتقبّله «العقل المنفعل». إذن يمكن القول إنّ العقل هو في آن واحد في الأشياء وفي الذّهن. فـ«أرسطو» يسلِّم بالاشتراك في النّظام بين الفكر والواقع الذي يدركه. وهدف العلم هو أن يستخرج منهجيًّا هذه البنية المعقولة. وهكذا يمكن بالتّأكيد، لمسار المعرفة العقليّة أن يكون متدرّجاً، لكنّ العقل ذاته ثابت ويجد نفسه في ارتباط حرج *بظواهر* الأشياء كما رسّختها *اللّغة*: الكيف، المكان، الزّمان، الوضع، الجوهر... لكنّ تطوّر العلم يبيِّن أنّ التّفكّر العقليّ في الأشياء لا يتقدّم إلاّ مقابل قطيعة، غالباً ما تكون خطيرة وعميقة، مع الأطر المعهودة الخاصّة بالإدراك [الحسّيّ] واللّغة.

وفي أواخر القرن الثّامن عشر، يعرض «أمانويل كانط» (EMMANUEL KANT) بالتّفصيل لتصوّر أشدّ تحجّراً. ففي رأيه أنّ

---

1 لا نتّفق كلّيًّا مع هنري زغيب في ترجمة المقولات الأرسطيّة (انظر: ن. م. ص: 62).

2 (Intelligence active) في النّصّ الأصليّ. وقد ترجمنا هذه العبارة بـ«العقل الفاعل» (تماشياً مع السّياق الأرسطيّ) وليس «العقل الفعّال» كما جاء عند هـ. زغيب (ن. م. ص: 63). للاطّلاع على سياق كلّ من المصطلحين، انظر: جميل صليبا، *المعجم الفلسفيّ*، ج: 2، مادّة: «الفاعل».

بنية التّفكير الإنسانيّ ذاتها هي التي تحدّد *قبْليًّا* (*a priori*) طبيعة المواضيع المُدْرَكة وترسم شكل علمنا. وعندئذ، تكون منظومة المقولات مستمدّة بدقّة من تحليل للحكم مقتبس مع ذلك من علماء الدّين المدرسيّين. وتكون الذات العارفة، قبل أيّ نشاط، هي التي تحمل في داخلها أطر العلم. فأيّ حكم إنّما يتّسم *بالكيف* (فهو موجب أوسالب)، *وبالكمّ* (جزئيّ أو كلّيّ)، ويعبّر أوْ لا عن *إضافةٍ* (Relation) بالنّسبة إلى أحكام أخرى (قطعيّ أو شَرْطيّ)، ويتعيّن *بجهة* (Modalité)[1] (يعلن عن واقعة أو ضرورة)[2]. فتحليل الفاهمة (L'entendement) بكلّيّته ينبني على هذا الاعتبار الرّباعيّ. والمبادئ القَبْليّة التي لا بدّ من قراءتها ما بين السّطور في أيّ وضع لقانون علميّ وفي أيّ وصف دقيق لظاهرة، تأتي لتملأ خانات المقولات الأربع. إنّ الميل إلى التّناظر وإلى التّقسيمات المدرسيّة قويّ جدًّا عند «كانط» الذي يرسم للعقل العلميّ صورة مُنَسَّقة. فالنّموذج الماثل أمامه هو الهندسة التّقليديّة والفيزياء النّيوتونيّة، المُؤَوَّلَتيْن على أنّهما امتدادات مباشرة للإدراك وللتّجربة المألوفة. وينتج عن ذلك أنّ التّمثُّل الكانطيّ للعقل العلميّ يشكّل نوعاً من الصّورة الفوتوغرافيّة الفوريّة لرحلة من المعرفة لم تلبث أن تمّ تجاوزها، إذ أنّ تطوّر العلوم المعاصر يقدّم تكذيباً قطعيًّا للنّظريّة الكانطيّة، وذلك في نقطة جوهريّة تخصّ العلاقات بين ملامح العالَم الحسّيّ التي يقدّمها الإدراك وبين البناء العلميّ لنموذج ناجع للظّاهرة. فالمفاهيم التي يستعملها العلم تبتعد إلى حدّ كبير عن المفاهيم المستمدّة من الحواسّ وليست أبداً استنساخاً لها. والفكرة الأكثر بساطة في الظّاهر والأشدّ حيويّة، وهي فكرة *الشّيء* (Chose) أو *الموضوع* ((Objet)، لم تَعُدْ من بعْدُ قابلة لأن تُنْقَلَ دون احتراز من دائرات

---

1 في ترجمة هـ. زغيب: «وَضْع» (ن. م. ص: 63). وهو مقابل في الحقيقة للفظ (Situation)، إحدى المقولات الأرسطيّة.

2 يضيف «كانط»، بالفعل، طرفاً ثالثاً داخل كلّ مقولة. هو وسط أو تأليفيّ بالنّسبة إلى الاثنين الآخرين. ومن ذلك مثلاً *الاحتماليّ* (Le *problématique*) بالنّسبة إلى الجهة، *والخصوص* (Le *singulier*) بالنّسبة إلى الكمّ (المؤلّف).

الإدراكات (Perceptions) إلى مجال العلم الفيزيائيّ. فحين نتحدّث عن *الألكترونات* مثلاً، لا يسعنا، إن انسقنا وراء إيحاءات اللّغة العاديّة، إلاّ التّفكير في جُزَيْئات مادّيّة مُفْرَدة ذات شكل وحركة محدّدين يمكن تمييزها بعضها من بعض، مهما كان حجمها المفترض صغيراً. لكن لم يَعُدْ جائزاً للفيزيائيّ تصوُّر الألكترون على هذا النّحو دون أن يناقض نفسه. ولم يَعُد العلم، ضمن هذه الشّروط، يعالِج موضوعاً بالمعنى المألوف للكلمة. فقد اضطرّ، عن وعي أو عن غير وعي، إلى تجديد مفاهيمه. وإنّ تاريخ الأفكار لَيُقِيمُ الدّليل على حدوث تطوّر في العقل.

V. تحوّلات العقل

هذا ما أوضحه عدّة فلاسفة معاصرين، نذكر منهم في فرنسا «ليون برنْشفيك» (LÉON BRUNSCHVICG) و«قاستون بشلار» (GASTON BACHELARD).

فالأوّل يريد، على وجه التّحديد، وصف الذّهن في حركته. ويبيّن كيف أنّ تاريخ العلوم والفلسفة يعبّر عن نضج متدرّج في التّفكير العقليّ. إلاّ أنّ هذا التّطوّر لا يتجلّى بنفس القدر في كلّ المجالات. وكلّ مرحلة من العلم تنطوي في الواقع على مخلّفات من عصور خلت. وإجمالاً سنميّز نسقين من التّفكير، «عهدين في الذّكاء (L'intelligence)». الأوّل هو عهد العقليّة البدائيّة التي حدّدها علماء الاجتماع المعاصرون لـ«برنشفيك» والتي كشف عن آثارها في الفلسفة الأرسطيّة والوسيطة. أمّا الثّاني، فهو عهد العقل بحقّ، الذي ينوِّع أشكاله ووسائله. لكنّ محوره الرّئيسيّ ونموذجه إنّما هو الذّكاء الرّياضيّ. وأمّا الانتقال من أحد النّسقين الفكريّين إلى الآخر، فيتمّ ضمنيًّا في العلم، وصراحة في الفلسفة. ولكن «ثمّة تفاوت دائم بين الذّكاء الذي يمارس الفعل والذّكاء الذي يدرك ذاتَه» بحيث أنّ تقدّم الوعي الفلسفيّ لا يلي مباشرة تقدُّمَ المعرفة العلميّة التي تتمثّل مهمّة الوعي الفلسفيّ الأساسيّة في أنّه يعكسها.

إنّنا ندرك إلى أيّ مدى تكون فكرة تقدُّم العقل على صعيدي *البناء* العقليّ والتّأمّل (Réflexion) أساسيّة هنا. غير أنّ تقدُّم العقل هذا يُقَدّرُ عندئذ وَفْق مثل أعلى محدَّد يقلّص كثيراً من أهمّية المذهب الفلسفيّة ويشوِّه أحياناً منظورَه التّاريخيّ. فالكلّ، حسب رأي «برُنْشفيك»، يتّجه نحو مثاليّة رياضيّة، والكلّ ينقسم في نظره إلى عناصر جيّدة وعناصر رديئة في تاريخ الفكر: الجيّدة هي بالطّبع تلك التي تُسْهمُ في رؤية مثاليّة[1] للكون. ولا بدّ لمسيرة العقل في تقدّمه من أن تقيم الدّليل على أنّ موضوع المعرفة يتحوّل في النّهاية إلى علاقات من نوع رياضيّ تشكّل ما هو واقعيّ في كلّ شيء. إنّ هذه الفلسفة، المهتمّة بالغ الاهتمام بالحركات الأكثر دقّة التي يقوم بها الذّكاء المنظّم للأفكار، تُهْمِل بشكل كلّيّ تقريباً أطوار الصّراع بين الذّكاء والمادّة. فتُرْجِع المثاليّة البرنشفيكيّة تاريخ العقل إلى هذا الحوار للفكر مع ذاته، الذي كان «أفلاطون» من قبل حدَّدَ به الـ«ديَانُويْيَا» (διάνοια). وإذا رفضنا أن تُلْغَى العوائق التي تعترض الذّكاء عن طريق اختزالها في الأفكار، فإنّ الفلسفة البرنشفيكيّة، بما هي رؤية جزئيّة، لا تعدو أن تكون وصف أحد مستويات السّيادة على العالم وعلى الذّات من قِبَل الذّكاء العقليّ. ويجدر أن يُعاد إلى هذه الصّورة المسطّحة العمقُ الذي أفقدتها المثاليّة إيّاه.

وبالرّغم من أنّ أعمال السّيّد «بشلار»[2] تندرج أصلاً ضمن إطار مثاليّ يشكّل امتداداً للإطار البرنشفيكيّ مع تليينه، فإنّها تعيد إلى شتّى أنواع العوائق التي يصطدم بها التّفكير دورها وقميتها الحقيقيّين. ونقطة الانطلاق هنا هي *تحليل نفسيّ للتّفكير الموضوعيّ*، أي الكشف التّامّ عن الأحكام المسبّقة وأشكال تقليد القدامى؛ والرّغبات اللاّواعية الكامنة وراء تفكير لا يُخْتَزَلُ أبداً، ضمن ممارسة المعرفة العلميّة

---

1 لنذكّر بأنّ هذا اللّفظ ينبغي أن لا يؤخذ هنا بمعناه الأخلاقيّ. فهو يعني، ببساطة، فلسفة يكون بمقتضاها كلّ واقع هو، في النّهاية، من طبيعة *الأفكار* (المؤلف).

2 توفّي «بشلار» بعد صدور الكتاب بـ 12 سنة.

ذاتها، في عقل مُرَيِّض خالص. ويبيّن السّيّد «بشلار» كيف تكون مختلف توجُّهات الفلسفة السّاذجة حاضرة في التّفكير العقليّ وكيف أنّ تاريخ مفهوم ما، مفهوم *الكتلة* (Masse) أو *القوّة* (Force)، يكشف عن الانتصارات التّدريجيّة للعقلانيّة.

وهكذا يتقدّم العلم من خلال التّجاوزات المتعاقبة لأشكال العقل البالية. فحركة التّفكير العلميّ في مجملها هي إيقاع منتظم لأشكال النّفي والمزايدات يستخلص منه السّيّد «بشلار» فلسفة في *اللا* (Non) ولـ«*لِمَ لا*» (Pourquoi pas). وفي مقابل ميكانيكا وفيزياء لانيوتونيّتين تقوّضان صرح نيوتن (Newton) المغلق والمكتمل في حدّ ذاته، تقوم هندسة لاإقليديّة وأبستيمولوجيا لاديكارتيّة. فميزة العقل أنّه ينزع بأدقّ الوسائل وأقواها إلى «تعقيد التّجربة» بحيث لم يَعُد العالَم يبدو «تمثّلاً» (Représentation)، بل يبدو «تحققاً» (Vérification). ولم يعد الأمر إذن يتعلّق، كما عند «برنشفيك»، بجدليّة داخل الفكر بالأساس، بل بسلسلة من المواقف المتخذة إزاء عالَم من الأشياء تجعله عمليّات العالِم نفسها ذا وجود موضوعيّ، أكثر فأكثر تحديداً وأكثر فأكثر غِنًى. فتوقّفت الفيزياء الحديثة، كما يقول «قاستون بشلار»، عن أن تكون علماً بالوقائع (Faits)، لتصبح علماً *بالمسَبّبات* (Effcts). وهنا تصبح المثاليّة إذن ضرباً من المثاليّة الإجرائيّة، مذهباً في التّعاون مع الأشياء لا يمكن التّخلص من حضوره. فالعلم *عمل* (Travail) وليس نظراً خالصاً، والعقل العلميّ هو ذكاء مثابر.

وفي آخر المطاف، ما ينتهي إليه السّيّد «بشلار» هو فلسفة في المادّية التّقنيّة والعقلانيّة المطبّقة.

وبناء عليه. فالفكر المعاصر لَيَنْظُر إلى العقل على أنّه حركة بنائيّة، لا على أنّه نسق من المبادئ.

VI. حركيّة العقل الرّياضيّ

سنبرّر وجهة النّظر هذه من خلال أمثلة. وأكثرها مدعاة للمفارقة أوّلاً هو مثال العقل الرّياضيّ. فبرهنة «إقليدس» لا تزال صالحة وحتّى مكتملة في نظرنا. فهل معنى ذلك أنّ العقل ثابت؟ إنّ هذا صحيح بمعنى أنّ العقل يتطابق مع صور العمليّات المنطقيّة المبيّنة أعلاه. إلاّ أنّ هندسة «إقليدس» لا تنحصر البتّة في تطبيق هذه الصّور، إذ يقوم العقل الإقليديّ على طرح مشاكل في عبارات دقيقة وحلّها ببناء مفاهيم. ولكن لا شكّ اليوم في أنّ كيفيّة طرح المشاكل وحلّها قد تغيّرت منذ «إقليدس».

فما هي إذن المشكلة الرّياضيّة؟ أراد «بَسْكَال» أن يحدِّد مساحة عَقْدِ دُوَيْرِيٍّ[1] (Arche de cycloïde) ومركز ثقله. فلم تكن توجد سنة 1658، طريقة عامّة تَسمح بحساب هذه العناصر في مُنْحَن معيّن، وكلّ مُنْحَن يكون الحلّ بالنّسبة إليه معلوماً يرجع إلى أسلوب حسابيّ خاصّ. أمّا الذي يهم عالِم الهندسة، فليس فحسب اكتشاف أسلوب جديد يُضاف إلى مجموعة غير قياسيّة، بل طريقة عامّة

تنال إعجابك -كما كتب إلى «كركافي» (CARCAVI)، لا سيّما وأنّها أكثر شمولاً إذ تصلح على حدّ سواء لاكتشاف مراكز ثقل المستويات (Plans) والمُجَسَّمَات (Solides) والسّطوح (Surfaces) المُنْحَنِيَة والخطوط المنحنية.

وبوجه عامّ، ثمّة مشكلة حين تظهر في النّسق الموجود للكائنات الرّياضيّة *واقعة* غير قابلة للاختزال. خصيصة تَحْتَمل استثناءات غير

---

1 ترجم هـ. زغيب: (Arche de cycloïde) بـ: «سفينة دائريّة» (ن. م. ص: 68)، بينما المقصود هو عَقْد دُوَيْدريّ. والدُّويريّ (Cycloïde) لفظ يطلق على شكل هندسيّ مُنْحَنٍ ترسمه نقطة دائرةٍ تتدحرج دون انزلاق على مستقيم ثابت.

مرغوب فيها، اختلالٌ ما في النّهاية. فـ«ريمـان» (RIEMANN)[1] يعـرِّف بدقّة تكامُل دالّة[2] (Intégrale d'une fonction)؛ فيقع التّفطّن إلى أنّـه في حدود تعريفـه لا يمكـن إجـراء التّكامـل (Intégration) علـى بعـض الدّوالّ، فيتمّ إذن إنشاء عدّة تصوّرات أخرى للتّكامل لا يكـون التّصـوّر الأوّل سوى أحد أصنافه إلى أن تكتسب العمليّة المعرّفة على هذا النّحـو كلّ الشّموليّة المرجوّة. وفي هذا يكمن مطلوب العقل وحركته. إذن يمكن القول إنّ المعرفة الرّياضيّة تقوم على إنشاء بُنًى وتعريـف عمليّـات مـن شأنها أن تُظْهِرَ نظاماً أعلى في مجموعة من الوقـائع وُرِثـت عـن وضـع سابق شهدته الثّقافة العلميّة.

إنّ العقل يتطوّر بمعنى أنّ غايـة النّظـم وسـيرورة بنـاء المفـاهيم الجديدة تتغيّران عبر التّاريخ. وهكذا يتقدّم العقل الرّياضيّ وهو أبعد ما يكون عن كيان منغلق من المبادئ، وإنّما هو خيال منظّم ولكنّه خلاّق.

VII. العقل الخلاّق في العلوم الفيزيائيّة

تظهر مرونة العقل في العلوم الفيزيائيّة بصورة أشدّ بروزاً. يجـوز مثلاً الحديث عن ثورة قَلِيليّة–نيوتونيّـة تُشـكّل تحـوّلاً عميقـاً في المثـل العقليّ الأعلى لدى الفيزيائيّين. وبلا ريب، لا يتعلّق الأمر أبداً في هـذه المجالات بخلْق خارق وتلقائيّ، من عدم، لِتَصَوُّر جديـد تمامـاً، إذ أنّ «فرانسـوا بكـونٍ» (FRANÇOIS BACON)) (1521–1626) و«ديكـارت» (DESCARTES) (1596–1650) و«قليلاي» (GALILEE) (1564–1642) و«نيـوتن» (NEWTON) (1642–1727) لم يكونـوا البتّـة بـلا رُوّاد

---

1 ب. ريمان (B. RIEMANN) (1826–1865): من أكبر علماء الرّياضيّات في القرن التّاسع عشر. أمّا تعريف التّكامل (L'intégrale) الذي تمّت هنا الإشارة إليه، فيرجع إلى سنة 1854 (المؤلّف).

2 دالّة أو تابع.

سبقوهم[1]. ومع ذلك أعطوا جميعاً، بطرق مختلفة، حياة خاصّة لجملة من الأفكار حققوا لها الجدوى.

من المعروف أنّ «قليلاي» هو المُنْشِئ لعلم آليّ قائم على التّجربة ومَصُوغ في شكل رياضيّ.

«إنّ الفلسفة، كما يقول -ويعني علم الطّبيعة- تُدَوَّنُ في هذا الكتاب الكبير جدًّا والمفتوح دوماً أمام أعيننا. وأعني الكون. لكن لا يكون قابلاً للفهم إنْ لم نتعلّم قبل كلّ شيء اللغة والحروف التي كُتب بها. فهو مكتوب بلغة رياضيّة، والحروف هي المثلّثات والدّوائر وسائر الأشكال الهندسيّة التي بدونها يستحيل على الإنسان فهم كلمة واحدة منها» *(Il Saggiatore)*.

يبدو لنا هذا الإعلان المبدئيّ اليوم تعبيراً عاديًّا عن العقل المجرّد مطبّقاً في علوم الطّبيعة. ومع ذلك يمثّل تقدّماً حاسماً مقارنة بتصوّرات القدامى. ففيزياء «أرسطو» (384-322 ق. م.)، على سبيل المثال، إذ تريد أن تكون نظريّة في التّغيّرات بوجه عامّ، إنّما هي تحليل دقيق لعناصر الإدراك الحسّيّ. والتّجربة المشتركة بين الجميع من إبصار ولمس وشمّ تُوفّر نقطة انطلاق على جانب من الغموض، لتأمّلات حول الزّمان والمكان واللاّنهاية والحركة والخلاء (Le vide)... ولا يُسْتَدْعَى الحساب إلاّ بصفة استثنائيّة للبرهنة على قضيّة ميتافيزيقيّة. وفي هذه الحالة يتعلّق الأمر بتناسب حسابيّ بين مقدار معلول ما ومقدار علّته. ويبدو أنّ «أرسطو» لا يستخلص من ذلك سوى نتيجةً كيفيّة[2].

---

1 وقع هـ. زغيب في فهم معاكس، إذ أورد أنّهم «لم يكونوا سوى ممهّدين» (ن. م. ص: 69).

2 فهم معاكس أيضاً، إذ جاء في ن. م. ص: 70 ما يلي: «يبدو أنّ أرسطو لم يتوصّل [...] إلاّ إلى نتيجة كمّيّة».

صحيح أنّنا نجد في أعمال «أرخميدس» (ARCHIMÈDE) استعمال مثل عقليّ أعلى، أقرب بكثير إلى مَثل «قليلاي» منه إلى مَثَل «أرسطو». فـ«أرخميدس» (287–212 ق. م.) هو، دون أيّ شكّ، مؤسّس الميكانيكا الكلاسيكيّة بما هي نظريّة في التّوازنات، أثبتتها التّجربة والحساب. إلاّ أنّ الجِدَّة لدى علماء القرن السّابع عشر تُعْزَى من جهة إلى مجابهتهم مشكلَ الحركة، ومن جهة أخرى إلى التّوسيع الكونيّ للميكانيكا العقليّة. إنّ الأكثر حداثة من بين مفكّري العصر القديم جميعاً، وهو «أرخميدس» نفسه، يبدو ممتثلاً للأحكام المسبقة الإغريقيّة التي ترى في السّكون والثّبات والتّوازن كمالاً أعظم ممّا في الحركة. ومن البداهة، في نظر أيّ من القدامى، أنّ الكمال العقليّ لا يمكن أن يوجد إلاّ في التّوازن، وفي أسوأ الحالات في الحركة المنتظِمة والدّائريّة التي هي عودٌ أبديّ. تلك مُوَاضَعَة غريبة من قَبَل العقل كان لـ«قَليلاي» الفضل العظيم في تقويضها. إذ سيدرس الحركة والحركة غير المنتظمة، والحركة اللامعقولة ظاهريًّا لجسم يسقط أو يتدحرج على سطح مائل. لأجل هذا سيقدّم، باعتباره من الأوائل في تاريخ العلوم الفيزيائيّة، قانوناً رياضيًّا لا يكون خطّيًّا صرفاً[1]، وهو قانون سقوط الأجسام أو الحركة المتسارعة بانتظام:

---

1 الدّالّة الخطّيّة هي دالّة من الدّرجة الأولى، د (س) = أ س + ب علماً بأنّ أ وب ثابتتان. وبصفة أدقّ، هي دالّة: هـ تحظى بخاصّيّتين أساسيّتين:

هـ (س + ص) = هـ (س) + هـ (ص)

و ث. هـ (س) = هـ (ث. س). [مع اعتبار ث: ثابتة]

وتتبدّى هاتان الخاصّيّتان بالنّسبة إلى د بتغيير أصل المتغيّرات ص بحيث تكُون ب = 0 (المؤلّف).

ملاحظة:

- في حقيقة الأمر، الدّالّة د بحيث د (س) = أس + ب، علماً بأنّ أ و ب ثابتتان، تسمّى دالّة **متآلفة** أو أَفِينِيّة (Fonction affine). وفي صورة ما إذا كانت ب = 0، تسمّى هذه الدّالّة دالّة **خطّيّة** تحظى بالخاصّيتين السّالفتي الذّكر.
- هامش المؤلّف غائب في ترجمة هـ. زغيب، وكذلك المعادلة المشار إليها في المتن والمعبّرة عن قانون السّقوط الحرّ للأجسام (انظر: ن. م. ص: 71).

ف = ½ ع. ن²

[ف = المسافة، ع = التّسارع (Accélération)، ن = الزّمن]

يتّسع إذن مجال العقليّ بنبذ الأحكام المسبقة شبه الصّوفيّة[1] التي تثقل العلم في بداياته. فقد شرع «قليلاي» في قيْس الظّواهر، وإذ اختار الأحجام بشكل مناسب، كشف عن نظام رياضيّ معيّن قَبِلَ العقلُ الجديد باستيعابه. إنّ «قليلاي» هو الرّائد في هذا المجال بينما «نيوتن» هو المنتصر: فقد أرسى بشكل صريح أكثر من «قليلاي»، علماً استنتاجيًّا خاصًّا بالطّبيعة ينطلق من مبادئ بسيطة ومتوافقة مع التّجربة. ويؤدّي بواسطة حسابات مُتْقَنَة أكثر[2] إلى قوانين قابلة للتّحقق (Vérification)، ولا يشمل الظّواهر الأرضيّة فحسب، بل مجموع حركات الأجسام الفلكيّة أيضاً. إنّ صورة المعرفة، التي يتّخذها العقل النّيوتونيّ مَثَلاً أعلى، مرسومة بوضوح في توطئة «*المبادئ الرّياضيّة للفلسفة الطّبيعيّة*» (1686): «كلّ الصّعوبة في الفلسفة –*الفلسفة الطّبيعيّة، وأعني العلم الفيزيائيّ*– تتمثّل فيما يبدو في البحث عن قوى الطّبيعة انطلاقاً من الظّواهر الخاصّة بالحركات، ثمّ انطلاقاً من هذه القوى في إثبات سائر الظّواهر». ففرضيّة العقل هنا هي إذن أنّه توجد «قوى» طبيعيّة تتجلّى في قوانين الحركة. والعلم يبحث عن هذه القوانين التي يمكن التّعبير عنها عدديًّا. ويؤكّدها بتفسير كلّ الظّواهر الأخرى انطلاقاً منها. فيمتدّ طموح الفيزيائيّ هنا إلى الطّبيعة بأكملها، إذ لا بدّ لكلّ الظّواهر من أن تجد تفسيراً عقليًّا بمعنى الميكانيكا. «انطلاقاً من هذه القوى، وبواسطة قضايا رياضيّة، نستنتج حركات الكواكب والمُذَنَّبات (Comètes) والقمر والبحر. ولتسمحْ السّماء بأن تكون بقيّة ظواهر الطّبيعة قابلة لأن تُشْتَقَّ من مبادئ آليّة باستدلال مماثل. فلديّ بعض الأسباب لافتراض أنّ جميعها يمكن فعلاً

---

1 (Mystiques): «سحريّة» (ن. م. ص: 71).

2 نيوتن هو، مع ليبنتس مخترع حساب اللاّنهائيّ الصّغر أو حساب التّفاضل (المؤلّف).

أن يتوقّف على قوى معيّنة نجد بمقتضاها جزئيّات الأجسام، طبقاً لأسباب ما زالت مجهولة، تتجاذب فيما بينها وتتجمّع في أشكال منتظمة، أو على العكس تتنافر وتبتعد بعضها عن بعض. إنّ الجهل بهذه القوى هو الذي جعل الفلاسفة حتّى الآن يسائلون الطّبيعة دون جدوى» *(المبادئ)*.

ذاك هو المثل الأعلى في المعرفة، الذي سيسود تاريخ العلوم أكثر من مائتي سنة[1]، ويمدّ علماء القرن التّاسع عشر بأعمّ خطّة لهم في البحث. فمهما أكّدت الوضعيّة، مع «أوغست كُونْت» (AUGUSTE COMTE) (1798–1857) وأتباعه، أنّ كلّ مفهوم مثل مفهوم القوّة يتجاوز مجرّد ملاحظة الوقائع، إنّما هو مفهوم ميتافيزيقيّ، فسيستمرّ الفيزيائيّون مع ذلك في إدخال مقادير في معادلاتهم تؤدّي دور القوى النّيوتونيّة. وهكذا، فإنّ *«المبادئ الرّياضيّة»* (*Principia mathematica*) لسنة 1686 ترسم إجمالاً في تاريخ البشر العقليّ أحد أشكال توازن العقل.

وإنّ المرء ليخطئ حين يعتقد مع ذلك أنّه يكوّن صورته النّهائيّة. وكي نبرز جيّداً سمات ثورة جديدة في الرّوح العلميّ، لِنُلَخِّصْ باختصار المَثل الأعلى النّيوتونيّ في المَعْقُوليّة[2] (Rationalité):

1. إنّ قوانين الفيزياء هي بالأساس ذات طبيعة آليّة، أي أنّها تُعْنَى بالعلاقات بين قوى تفعل فعلها في أجسام لها شكل وكتلة وحجم[3].

---

1 عند هـ. زغيب: «أكثر من عامين» (ن. م. ص: 72).

2 ن. م. نجد لفظ (Rationalité) يُتَرجم تارة بـ «العقلانيّة»، (ص: 73) وتارة أخرى بـ«العقليّة» (ص: 79)، وهي كلمة بعيدة جدًّا عن المعنى. أمّا إذا أردنا الدّقّة، فالأفضل أن نترجم المصطلح بـ: «المعقوليّة» لتمييزها من «العقلانيّة» (Rationalisme).

3 فهم معاكس في ترجمة هـ. زغيب إذ نجد ما يلي: ص: 73: «أجسام لا شكل لها، لا كتلة، لا عظم» في مقابل: (Des corps pourvus de figure, masse

.../...

2. المكان[1] والزّمان هما إطاران كلّيّان ومطلقان للظّواهر.
3. إنّ ما للأشياء من خصائص فيزيائيّة مستقلّ عن المُلاَحِظ وعن وسائل الملاحظة التي يستعملها.
4. في إطار الشّروط الأوّليّة لنسق فيزيائيّ، تسمح قوانين هذا النّسق بتوقّع تطوّره بدقّة.

إلاّ أنّ ارتباكاً عميقاً ترسّخ في بداية القرن العشرين في العلوم الفيزيائيّة، فأدّى إلى التّخلّي عن هذه الصّورة العقليّة. وهو تخلٍ أراد بعض العلماء اعتباره مؤقّتاً؛ هذا صحيح. لكن أليس ثمّة دلالة كافية في إمكان قبوله، ولو لبعض الوقت وبتردّد؟ ومع ذلك، ظلّت المسألة معلّقة، ولم ينجح أيّ اكتشاف حاسم بحقّ منذ ربع قرن، في حلّ المعضلة التي يواجهها الفيزيائيّون إلى الآن: فإمّا أن يغيّروا المَثَل الأعلى القديم في المعقوليّة مع الاحتفاظ بمكاسب العلم الإيجابيّة، وإمّا أن يبقوا متمسّكين بالمعايير الكلاسيكيّة مع تغييب جزء من المعرفة المكتسبة.

لن نحاول عرض تاريخ النّظريّات الحديثة في الكوانطا[2] والنّسبيّة وبنية الذّرّة[3]، بل سنقتصر هنا على إبراز أهمّيته الفلسفيّة بإيجاز وبطريقة جافّة جدًّا، دون رغبة في إخفاء تعقّده وازدواجيّته.

.../...

(GILLES-GASTON GRANGER, *La raison*, P. U. F., «et grandeur» 1955, p. 69).

1 (L'espace): «المساحة» (ن. م. ص: 73).

2 اعتمدنا مصطلح «الكوانتم» (Qauantum) (جمعه Quanta) بدل «الكَمّ» (وجمعه: «كمّات») كما جاء في التّرجمة السّالفة الذّكر، ص: 73، وذلك على اعتبار أنّ هذا الأخير «لا يحمل أيّ قدر من الصّواب». أمّا مصطلح «الكموميّة» الذي أقرّه مجمع اللّغة العربيّة، فهو غير مألوف (انظر: كتاب د. يمنى طريف الخولي، *فلسفة العلم في القرن العشرين*، سلسلة عالم المعرفة، ديسمبر، 2000، عدد: 264، ص: 179، الهامش).

3 راجع، مثلاً، سلسلة « Que sais-je ? »، عدد: 311 وعدد: 291 (المؤلّف).

كانت البداية حين اكتشف «بلانك» (PLANCK) سنة 1900 الطّابع المنفصل لتبادلات الطّاقة المُشِعَّة. وهذه الواقعة تُناقض نظريّة الضّوء[1] التّموّجيّه (Ondulatoire)، الكلاسيكيّة آنذاك. ومنذ 1905، اقترح «إينشتاين» (EINSTEIN) تجديد تصوّر كان مقبولاً في السّابق، مفاده أنّ الضّوء ينتشر على شكل «حُبَيْبَات» أو فُوتُونَات (ضُوَيْئات) (Photons) تَنْقُل أصْغر جزء من الطّاقة يمكن أن يظهر في التّبادلات. لكن مع ذلك بقيت النّظريّة التّموّجيّة مفتاح فهم عدد كبير من الظّواهر. فالمشكلة التي طُرِحت على الفيزيائيّين حوالي 1920 هي إذن مشكلة التّوفيق بين التّفسيرين وإدراج الموجة (Onde) والجُسَيْم (Corpuscule) بشكل مستساغ في نموذج واحد للظّاهرة الضّوئيّة. ومن المعروف أنّ «لوي دي بروي» (LOUIS DE BROGLIE) اقترح سنة 1924 أوّل محاولة للحلّ سمّاها الميكانيكا التّموّجيّة. لكن إذا كانت المشكلة قد حُلّتْ تقنيًّا إلى حدّ ما، فهي لم تُحَلّ إطلاقاً فيما يخصّ تأويل المفاهيم الرّياضيّة المستعملة. ففي إطار التّوجّه المميّز للمعقوليّة النّيوتونيّة، يريد المرء أن يعرف *ما* هي الموجة *وما* هو الجُسَيْم. ومن المستحيل، حتّى اليوم، الإجابة على هذا السّؤال بشكل مناسب. فكأنّما الموجة المرتبطة بجُسَيْم لا تفعل سوى أنّها تُمثّل احتمال حضور هذا الجسيم المصاحب، في أيّ نقطة من المكان[2]. أمّا عن الجُسَيْم، فإنّ تطوّر النّظريّة المتماسك يقتضي استحالة تحديد موقعه الدّقيق وسرعته **في آن واحد**، ومن جهة أخرى فإنّ قانون احتمال حضوره كما تعبّر عنه الموجة المصاحبة، مُعَرَّضٌ لتغيّر مفاجئ كلّما حَدّدت تجربة فعليّة هذا الوسيط أو ذاك (Paramètre). ومن هنا كانت فكرة اللاّحتميّة (Indéterminisme) التي أُدْخِلَت بشكل مُثير في الفيزياء الجديدة. ولم تعُد العناصر المجهريّة أشياء بالمعنى الشّائع للكلمة، كما لم تعُد قوانين الفيزياء المجهريّة تعبّر عن التّرابط بين عدّة حالات محدّدة بدقّة.

---

1 (Lumière): ترجمها هـ. زغيب بـ: «حرارة» (ن. م. ص: 74).

2 (L'espace): «الفراغ» (ن. م. ص: 74).

ويمكن القول إنّه خلافاً للمقتضيات النّيوتونيّة :

1. فَقَدَ موضوع الفيزياء خصائصه من هويّة (Identité) وقابليّة للتّمييز (Discernabilité)، واتّصاليّة (Continuité).
2. لم تَعُد النّماذج التّفسيريّة قائمة على قابليّة للتّعيّن (Déterminabilité) لا مشروطةٍ في الحالات الفيزيائيّة.
3. النّماذج التّفسيريّة *مُتضافِرَةُ التّعيُّن* (Surdéterminés). فلا بدّ من تصوّرين متعارضين فيما يبدو ومُجْتَمِعَيْن لتفسير الظّواهر.

ومن الواضح، في هذه الشّروط، أنّ المعقوليّة العلميّة، كما يُنْظَر إليها تقليديًّا، تُجانب الصّواب. وليس عن طيب خاطر، بلا ريب، أن اعتنق كثير من الفيزيائيّين هذه الأطروحة المثيرة جدّاً. فلا شيء يسمح بالقول بأنّ جهداً تخيّليًّا جديداً لن ينتهي إلى تنزيل مفارقة الفيزياء المجهريّة ضمن منظور مغاير، وذلك بإدراجها [أي المفارقة] في حدود تأويل مَرْضِي أكثر بالنّسبة إلى عقل نيوتونيّ. ومهما يكن من أمر، فمنذ حوالي ثلاثين سنة، لا مناص من الإقرار بأنّ هذا الشّكل المثير من التّفكير يتّسم بالخصوبة، وأنّ قواعد جديدة في الاتّساق والفهم تَحْكُم استغلال النّماذج المبنيّة على هذا النّحو. فقد نشأت معقوليّة من طراز جديد عن محاولات الإنسان الفَطِنَة أكثر فأكثر لتعميق فهمه للأشياء وبَسْط نفوذه عليها. وحين تصبح التّقنيّات التّجريبيّة والتّقنيّات الرّياضيّة أكثر دقّة ونفاذاً، تُرَى لِمَ لا نشهد تحوّلاً عميقاً في المقتضيات العقليّة التي صيغت في الإطار الضّيّق لتجربةٍ تكاد تقوم على الإدراك الحسّيّ الصّرف، ولرياضة (Une mathématique) تفتقر إلى الإحكام؟ كلّ ما يجوز قوله في الوقت الحاضر هو أنّ هذا الشّكل الجديد للعقل يبدو أنّه لم يبلغ توازنه بعد.

VIII. ما هو إذن، في هذا المجال، التّفسير العقليّ؟

ينتج عن هذا كلّه أنّ فكرة التّفسير العقليّ تتوقّف عامّة على السّياق التّاريخيّ، وبوجه خاصّ على الحالة التي تكون عليها تقنيات

الملاحظة والتّجريب وتركيبِ الأفكار المجرّدة التي تخصّ مجموعة الظّواهر المدروسة. ومن المعقول في زمن «أرسطو» أن يُطرح السّؤال: ما هي الحركة بوجه عامّ؟ وأن تقع الإجابة عنه من خلال مجموعة من المفاهيم المجرّدة الخاضعة لقواعد دقيقة في الدّلالة والاتّساق. فالحركة هي «تَمَامِيَّة (Parachèvement) ما هو بالقوّة من حيث هو بالقوّة». إلاّ أنّ مفهومي *التّماميّة*[1] (ἐνέργεια, ἐντελεχεία) *والقوّة* (δυνάμις) لم يعودا بالنّسبة إلينا مفهومين ممتلئين من حيث المعنى، إذ يستحيل علينا إعطاؤهما المعنى الفعّال الذي نشترطه في نسق تفكيرنا ومجموع أدواتنا المادّيّة. لذلك نُقْصي التّفسير الأرسطيّ إلى مرتبة الأساليب اللّغويّة. ومع ذلك فالأساليب اللّغويّة تمثّل طريقة معيّنة كفيلة بتنظيم عالَم إدراكاتنا الحسّيّة، ودرجةً أولى من التّفسير العقليّ.

أمّا في نظر العلم النّيوتونيّ، فإنّ تفسير ظاهرة ما هو بناء نموذج آليّ تترابط عناصره وفق قواعد يقدّمها حساب التّفاضل (Calcul infinitésimal). فلم يعُد ممكناً من النّاحية العقليّة التّساؤل عن طبيعة الحركة بوجه عامّ. ولكن سيُعرَّف مثلاً قانون حركة ما بمعادلة تفاضليّة (Équation différentielle) يمكن أن تكون وسائطها (Paramètres) موضوع قيس خِبْرِيّ (أو تَجْرِبيّ)[2].

ولم يعد الأمر كذلك تماماً بالنّسبة إلى العلم المعاصر. فالنّموذج الذي نقبل به تفسيراً يمكن أن يكون أشدّ تعقيداً وأن يتضمّن عناصر من نسْجِ الخيال الصّرف ويتقبّل بنية متعدّدة وعلاقات ترابُط أقلّ تحديداً. وسيستسيغ العقل بشكل جيّد أنّه لا يعثر إلاّ على وقائع «محتملة»، شريطة أن تسمح قواعد تركيب وتحَقّق (Vérification)

---

1 يسمّيها ابن سينا (987–1037) «الكمال الأوّل»، ويعني بذلك «حال الموجود المتحقّق بالفعل» و«الصّورة أو العلّة التي تخرج الشّيء من القوّة إلى الفعل» (جميل صليبا، *المعجم الفلسفيّ*، ج: 2، ص: 243).

2 (Empirique): «تجريبيّ» عند هنري زغيب (ن. م. ص: 76). ومقابله: Expérimental.

دقيقة بإعطاء التّوقّعات المستخلصة منها شكلاً إجرائيًّا، أي شكلاً قابلاً للاختزال في بعض العمليّات التي يمكن إنجازها فعليًّا.

وبناء عليه، تبدو اللاّمعقوليّة الحقيقيّة نُكُوصاً إلى أشكال من التّفسير منطوية على مغالطة تاريخيّة أكثر منها مَرْتَبَةً دُنْيا في المعرفة. فحالما ينفتح ميدان ما على طريقة في البحث أكثر جدوى وملاءمة، فإنّ كلّ أسلوب في المعرفة يستمدّ معاييره من طريقة أقلّ خصوبة، يجعل اللاّعقليّ يظهر فجئيًّا. وبهذا المعنى، يكون العقل قابلاً للتّطوّر، ويرسم تقدّمُه الملامح الكبرى لتقدّم العلم. يبقى أن نختبر ذلك في مجال خاصّ إلى حدّ ما، حيث لا تزال المناهج متعثّرة وفي طور النّموّ، وهو مجال العلوم الإنسانيّة.

* * *

إنّ العلوم التي موضوعها الإنسان تُعَدُّ على الأرجح من بين أقدم المعارف التي وَضَعَت حضارتُنا ملامحَها الأوّليّة. ومع ذلك، فوضعها الحاليّ، إذا ما قارنّاه بوضع علوم الطّبيعة، مخيِّب جدًّا للآمال. ذلك أنّ علم النّفس وعلم الاجتماع والاقتصاديّات إلخ... هي بالتّأكيد من بين سائر العلوم، تلك التي تقدّم المعارف الأكثر غموضاً وعدم يقين والأكثر عرضة للجدال. من الواضح إذن للعيان أنّه في هذا النّوع من المعرفة واجه النّبوغ البشريّ أخطر الصّعوبات في أن يُكَوِّنَ تفكيراً عقليًّا. وحتّى اليوم، لا نستطيع القول إنّ هذه العلوم قد خرجت بحقّ من مرحلة التّلمّس في البحث والصّراع من أجل الوجود. فهل يمكن القول إنّنا نشهد مع ذلك تكوُّنَ عقلانيّة (Rationalisme) في علم النّفس وعقلانيّة في علم الاجتماع؟ هذا صحيح بمعنى ما. وإنّ النّظر في النّقاط المميّزة لهذا التّكوُّن سيُسهم كثيراً في التّدقيق والدّعْم لما سلف قوله عن العقل العلميّ في الفقرات السّابقة.

يجدر، في المقام الأوّل، الإقرار بأنّ أحد الأسباب الرّئيسيَة لتأخّر العلوم الإنسانيّة الشّامل إنّما هو الطّابع الخاصّ لموضوعه وقيمتُه

المقدّسة. ذلك أنّ الإنسان أسطورة في نظر الإنسان ذاته. فلا يُدمِجُ نفسَه مع قطيع الكائنات الطّبيعيّة، بقدر ما يستوعب الطّبيعة بمعرفتها. أمّا هو ذاته، فيرى نفسه فرداً حرًّا وذاتاً أخلاقيّة. وبالتّالي، فتطبيق أساليب المعرفة الموضوعيّة عليه يبدو دائماً ضرباً من التّدنيس. فكان لا بدّ من مجهود ثوريّ متجذّر مثل مشروع «سبينوزا» (SPINOZA) (1632–1677) لتناوُل الإنسان كـ«جزء من الطبيعة» خاضع لقوانينها. إلاّ أنّ الطّريقة التي دعا إليها والتي تقوم على الاستنتاج الصّرف انطلاقاً من بعض التّعريفات والأوّليّات، ظهرت عقيمة. ومع ذلك، حين أراد «سبينوزا» تناول الأهواء الإنسانيّة، وكأنّ الأمر يتعلّق بـ«خطوط ومساحات ومُجَسّمات (Solides)»، سعى جاهداً إلى إدخال شكل من المعقوليّة محدَّد بوضوح في دراسة الإنسان.

وبعد بعض المحاولات في القرن الثّامن عشر لتشكيل علم بالإنسان[1]، عاود القرن التّاسع عشر التّمشّي نفسه في اتّجاه آخر، حيث ستُستخدَم علوم الطّبيعة نموذجاً للمعرفة الجديدة.

إنّ أوّل فعل يقوم به التّفكير العقليّ، حين يتّخذ الإنسانَ موضوعاً، يتمثّل إذن في ضرب من *إبطال صفة القداسة* (désacralisation) يهدف إلى تجريد الكائن البشريّ وأعماله من الطّابع المقدّس الذي يكتسيه هو وإيّاها في الوعي الجمعيّ، وإلى اعتبار الإنسان جزءاً من الطّبيعة. وسنلاحظ بما يدعو إلى المفارقة أنّ هذا الاختزال العقليّ وُجِدَ سابقاً بصورة جذريّة أحياناً في أنساق من الفكر دينيّة جدًّا مثل عدد من الفلسفات الوسيطة. ومن بينها التّومائيّة[2] (Thomisme) التي تتحدّث عن *إنسان طبيعيّ*، تابع للإنسان المكرَّم

---

1 يبدو أنّ «كُنْدُرْسَاي» (CONDORCET) هو الذي ذهب إلى أبعد حدّ في هذا المجال، حين تصوَّرَ علماً مؤسّساً على الملاحظة والحساب، وخاصّة حساب الاحتمالات (المؤلِّف).

2 نسبة إلى تُومَا الأكوينيّ (1225–1274)، وهو لاهوتيّ مسيحيّ، أُطْلِقَ اسم «التّومائيّة» (Thomisme) على مذهبه المستوحَى من الأرسطيّة.

بالنّعمة الإلهيّة، تتوقّف معرفته على علم موضوعيّ. إلاّ أنّ هذه المعرفة المستمدّة مباشرة من فلسفة «أرسطو» ليست سوى جملة من الملاحظات والاستنتاجات المنطقيّة انطلاقاً من مبادئ مجرّدة. ولا يمكن إدراجها في أيّ من الأطر العقليّة التي أسّستها اليوم العلوم الخاصّة بكائنات الطّبيعة. فقد أصبح العقل يتطلّب من كلّ معرفة موضوعها جزء من الطّبيعة، شروطاً قائمة على المراقبة التّجريبيّة والفعاليّة (Efficacité)، شبيهة بتلك التي تستجيب لها العلوم الفيزيائيّة. فيمكن بالتّأكيد أن يكون *العقل* الاستنتاجيّ في علم النّفس التّومَائيّ صائباً في حدّ ذاته. لكنّه ليس *عقليًا*، من حيث استعمال الذّهن في سبيل هذا الموضوع الخاصّ.

IX. المعقوليّة ونَقْل المناهج العلميّة

ولا يعني ذلك أنّ علوم الإنسان وجدت مباشرة طريقها بمجرّد نَقْل المناهج والمنظورات التي سبق اختبارها في علوم الطّبيعة، بل بالعكس تماماً، من المفيد جدًّا أن نلاحظ في هذا المثال أيّ صعوبات يواجهها العقل في سعيه إلى عَقْلَنَة مجال جديد من المعرفة. فأن نلائم، على سبيل المماثلة، مناهج علم سبق تكوينه لحاجات علم جديد لَهُوَ، مع ذلك، التّمشّي الأكثر بداهة الذي يقوم به التّفكير، حالما يترك جانباً صعيد الأسطورة والأحلام.

وهكذا، ففي علم النّفس مثلاً، أغرى نموذج الفيزياء بعض المدافعين الأوائل عن معرفة علميّة. فمنذ منتصف القرن التّاسع عشر تفطّن بعضهم إلى اكتشاف قوانين في مجال الإحساسات (Sensations) شبيهة بالقوانين التي تَحْكُمُ تَغَيُّرَ المقادير الفيزيائيّة. فيُقاس مقدارُ مُثِير ما (Stimulus) –مثلما يقاس وزن ما أو طاقة ذبذبة ضوئيّة أو صوتيّة– ويُحاوَل قيس شِدَّة (Intensité) الإحساس المقابل. تُرى هل سيظهر ترابط في التّغيّر بين القيْسيْن كما يحدث مرّات عديدة في مجال المقادير الفيزيائيّة؟ لقد اكتشف «فابار» (WEBER) (حوالي سنة 1830)

و«فشنار» (FECHNER) (1860) قانوناً في تغيّر الإحساس صيغته بسيطة جدًّا: حين تزداد المثيرات وفق مُتوالية (Progression) هندسيّة، تزداد الإحساسات أيضاً، لكن وفق متوالية حسابيّة أو لنقلْ بأكثر اختصاراً، يتغيّر الإحساس كلُوقاريتْم المثير. هذا إذن تطبيق مُرْض جدًّا لتوجُّه العقل التّجريبيّ. إلاّ أنّ الصّعوبات تتخفّى وراء المفهومً ذاته المتعلّق بقيْس إحساس ما. فكلّ ما يقدّمه لنا الاستبطان (Introspection) إنّما هو الشّعور بتراتب في الشّدّة بين مجموعة من الإحساسات المتتالية، الأمر الذي يفترض أنّنا قادرون على تقرير ما إذا كان إحساسان متساويين أو أيّهما أكبر من الآخر. ولكن أن نبيّن ما إذا كان هذا الإحساس يفوق ذاك مرّتين أو أيّ عدد ع من المرّات، فهذا ما لا يسمح به أبداً مجرّد الوعي بحالاتنا. لذا لا بدّ لـ«عالم النّفس الفيزيائيّ» أن يبني لنفسه إحساساً قابلاً للقيْس. وهذا ما يفعله الفيزيائيّ على أيّ حال حين يُرْجع كلّ تغيُّر في المقدار إلى نقلة في المكان[1]. غير أنّ ميزة المجال المعنيّ بالدّراسة هو أنّه يستجيب بشكل سيّء لهذا الاختزال المكانيّ، ومن ثمّ جاءت الصّعوبات، التي يمكن التّغلب عليها بطرق مختلفة: يُحَدَّدُ مثلاً أصغر فارق يمكن إدراكه بين إحساسين، ويُتَّخَذُ كتغيُّر مُوَحَّد (Unitaire) (ولكن هذه «الوحدة» ليست أبداً مماثلة لنفسها، ولا يسعنا إلاّ أن نسلّم بثباتها على امتداد سلّم قباسيّ). وعلى أيّ حال، ندرك أنّ قانوناً نفسيًّا مَصُوغاً بهذه الصّورة لا يمكن أن يكون مماثلاً تماماً لقانون يتعلّق بمقادير فيزيائيّة. ومع ذلك، من المشروع التّصرّف على هذا النّحو ما دامت المقادير النّفسيّة التي تُقَاسُ محدّدة بواسطة عمليّات قابلة للإنجاز تجريبيًّا في شروط نارّة بدرجة كافية. غير أنّ التّطوّرات التي تحقّقت لاحقاً[2] في المنهج النّفسيّ-الفيزيائيّ بيّنت أنّه لم يكن ممكناً بوجه عامّ أن تُعْزَلَ إحساساتٌ

---

1 نقل العمليّات على مسطرة حاسبة، حركة إبرة على ميناء (جهاز) (Cadran)، انتقال زَالِق (Curseur)... إلخ (المؤلّف).

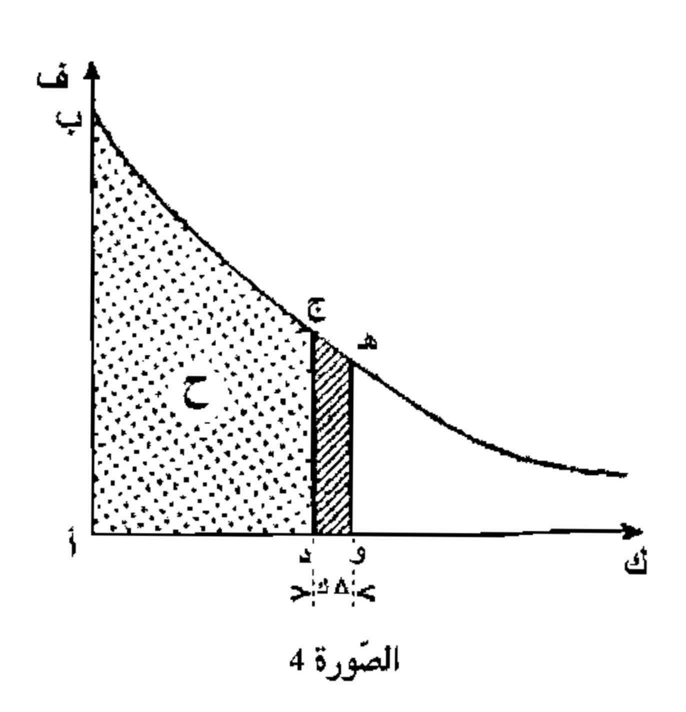
2 (postérieurement): «سابقاً» في ترجمة هـ. زغيب، وهو فهم معاكس. (ن. م. ص: 81).

بشكل مناسب عن سياق سلوكيّ أوسع. إنّ مختلف عناصر نسق فيزيائيّ ما تستجيب لهذا العزل بحيث يمكن وصف ظاهرة ما بشكل تقريبي أوّليّ كتغيُّر مُتَضَايف (Corrélatif) لبعض العوامل. وتقدّم المقاربة النّفسيّة–الفيزيائيّة نفس الفرضيّة. ولكن في الواقع، أيّ تعديل يطرأ على الحالة العامّة لدى فرد ما إزاء *حقل* نشاطه –حتّى ولو أبقى العوامل النّوعيّة موضوع الدّراسة على ما هي عليه– من شأنه أن يُرْبِكَ تَغَيُّرَها المتضايف إرباكاً عميقاً. لذا نشأ تصوّر مختلف جوهريًّا عن التّصوّر الذي يَحْكُمُ علوم الطّبيعة، وذلك كردّ فعل ضدّ نقل للمناهج بالغ التّعسّف. وهكذا يبدو أنّ الخبرة المكتسبة في علوم أخرى لا تقدّم البتّة بشكل مباشر القالب العقليّ المناسب لعلم تَحَرَّرَ حديثاً، بل تُشكّل فحسب نقطة الانطلاق لتحوُّل في العقل العلميّ.

وقد يمدّنا تاريخ علم الاقتصاد بمثال آخر. فما بين 1860 و1880 برزت عدّة محاولات مختلفة لتستأنف دراسة الوقائع الاقتصاديّة، وخاصّة منها التّبادل[1]، على أساس من الصّرامة العلميّة. صاغ حينئذ الإنقليزيّ «ستنلاي جيفنس» (STANLEY JEVONS) والفرنسيّ «ليون وَلْرَاسْ» (LÉON WALRAS)، كلّ من جانبه، نظريّة حول التّبادل في السّوق ترجع إجمالاً إلى الصّورة التّالية. كلّ سلعة تمثّل، في نظر التّبادُليّين (Échangistes)، «قيمة» معيّنة أو «فائدة». فكيف تقاس هذه الفائدة؟ ستُحَلَّلُ ظاهرة التّقويم الاقتصاديّ بالنّظر إلى الرّضا الحاصل لدى تبادُليّ ما عن زيادة معيّنة في كمّيّة السّلعة التي بحوزته أصلاً. وعلى افتراض أنّ هذه الزّيادة غاية في الصّغر، فإنّ ما يقابلها من تغيُّر في الرّضا يمكن اعتباره متناسباً مع شدّة الفائدة التّابعة لكمّيّة السّلعة المقتناة أصلاً. ومن المُفْتَرَض أنّ فائدة كمّيّة معيّنة من السّلعة Δ ك مضافة إلى المخزون ك، تكون مساوية لحاصل هذه الكمّيّة مع شدّة الفائدة ف (ك). فإذا انطلقنا من الصّفر وافترضنا أنّ هذه الشّدّة أو «درجة الفائدة

1 (L'échange): «المُقَايضة» (ن. م. ص: 82)، وهي لا تعدو أن [illegible] خاصًّا من التّبادل (Troc).

النّهائيّة» أو «الفائدة الحدّيّـة» (Utilité marginale) معلومـة بالنّسـبة إلى كلّ واحـدة مـن كمّيّات السّـلعة الـتي يكـون المُقْتَنِـي قـد حصـل عليهـا بالتّدريج، يمكن عندئذ تحديـد فائـدة هـذا المخـزون الإجماليّـة بواسـطة التّجميع (Sommation). وبلغة حساب التّفاضل، يحدَّد هـذا المقــدار ح (ك) حينئـذ علـى اعتبـاره تكامُـل (Intégrale) دالّـةٍ: ف (ك) تمثّـل الفائدة الحدّيّة المتغيّرة بحسب الكمّيّة ك من السّلعة المقتناة. إنّه المساحة (أ ب ج د) في الصّورة المصاحبة.



الصّورة 4

وفي مقابل السّلعة التي يتمّ تبادلها مع السّلعة الأولى، ثمّة أيضـاً دالّة خاصّة بالفائدة ق (ل) وفائـدة إجماليّـة خ (ل). وإن افترضـنا الآن أنّ الفائدة المنجـرّة عـن امـتلاك السّـلعة الأولى لا تتوقّـف علـى الكمّيّـة المُقْتَنَـاة مـن السّـلعة الثّانيـة، فإنّـه يمكـن تحديـد الفائـدة الإجماليّـة الحاصلة بعد التّبادل على أنّها مجموع ح (ك) + خ (ل)، علماً بـأنّ ك هي كمّيّة السّلعة الأولى و ل كمّيّة السّلعة الثّانية التي أصبحت بحـوزة التّبادليّ بعد الصّفقة.

وحينئذ، تُوضَع فرضيّة طبيعيّة من النّاحية النّفسيّة، وهي أنّ التّبادليّ يسعى إلى مُقايَضَة كمّيّة من السّلعة التي يمتكلها بكمّيّة معيّنة من السّلعة التي يرغب فيها، بحيث يرفع فائدة مخزونه النّهائيّ إلى *حدّها الأقصى* (Maxima). فأيّ علاقة ستكون عندئذ بين هاتين الكمّيتين المتبادلتين، أو –إن شئنا– ماذا سيكون سعر إحدى السّلعتين بالنّسبة إلى الأخرى؟ إنّ المسألة ترجع إلى مشكل رياضيّ بسيط، وهو تحديد شروط الحدّ الأقصى للدّالّة المفترض أنّها معلومة: ح (ك) + خ (ل)[1]. ودون الدّخول قطعاً في نقد مفصّل للنّظريّة، لِنَتَفَحَّصْ هنا نِتاج التّفكير العقليّ. حين ينطلق عالِم الاقتصاد من ظاهرة التّبادل القابلة للملاحظة، يسعى جاهداً إلى بناء مفهوم قابل للقيْس –وهو الفائدة– يكون مساره محكوماً بالتّغيّرات. وهذه الفكرة مماثلة تماماً لفكرة الفيزيائيّ الذي يفسّر الظّواهر مفترضاً أنّ شكل تَوَازُن نسق ما يستقرّ دائماً بحيث يجعل مقداراً معيّناً قابلاً لبلوغ آخر حدّ ممكن (مثال ذلك: «الفعل» الذي نصيّره إلى أدنى حدّ في الميكانيكا). وهكذا تُسْتَخلص بصفة مُرضية جدًّا للعقل، كلّ القوانين الخاصّة أكثر بالميكانيكا، من مُبَرْهَنة[2] عامّة. وبناء عليه، فإنّ نقل العقلانيّة الآليّة بارز تماماً في الجزء المتعلّق بالنّظريّة الاقتصاديّة والمعروض هنا إجمالاً.

---

1 إنّ نسبة الكمّيّات الصّغيرة المتبادلة في لحظة الرّضا الأقصى (Satisfaction maxima) لا بدّ أن تكون هي النّسبة العكسيّة ما بين الفوائد الحدّيّة الخاصّة بالكمّيّات المقتناة آنذاك:

$$\frac{d\,\text{ل}}{d\,\text{ك}} = \frac{d\,\text{ح}}{d\,\text{خ}}$$

في هذه الحالة، يتوقّف التّبادل، وإلاّ أدّى إلى النّقصان في الرّضا المتحصّل عليه؛ ثمّة إذن توازن (المؤلّف).

ملاحظة المترجم: d تَعْني «تفاضليّة» (Différentielle) ما يليها.

2 (Théorème): «نظريّة» (هـ زغيب، ن. م. ص: 84)، وهو مصطلح مقابل للفظ théorie.

فإلى أيّ حدّ ظهر هذا اللّقاح المنهجيّ على أنّه خِصب؟ ليس ثمّة أدنى شكّ في أنّ الحرص على إدخال أشكال من الاستدلال الصّارم إلى هذا الفرع من العلوم الإنسانيّة، وكذلك الأفكار الخاصّة بالمقادير القابلة للقيْس وبالدّوالّ تُشكّل مكسباً نهائيًّا. لكن يمكن التّساؤل عمّا إذا كانت التّبسيطيّة المعتمدة واختيار العوامل ونمطِ تدخُّلها يتوافقان فعلاً مع الظّواهر الملاحَظَة. فهل يمكن لسوق التّبادلات أن يوصف بصفة معقولة وكأنّه نسق آليّ وآنيّ؟ ألا تتمّ العلاقات بين العوامل بكيفيّة أخرى؟ وفضلاً عن ذلك، هل ينطبق التّفسير النّفسيّ الفردانيّ القائل بالبحث عن فائدة قصوى، على سير الكيانات الكبرى المعقّدة المتمثّلة في المجتمعات الاقتصاديّة الفعليّة؟ تلك بعض الأسئلة التي طُرحت فعلاً أثناء تطوّر النّظريّات الوَلْراسِيَّة[1] وما نشأ عنها من لواحق. إنّ التّصوّر الآليّ للظّاهرة الاقتصاديّة يحمل في طيّاته ضرورة تغييره بالذّات.

X. العقل التّجريبيّ في العلوم الإنسانيّة

وهكذا، فإنّ انطلاق علوم الإنسان يظهر لنا العقل وهو في حالة مخاض، بصورة ربّما أكثر وضوحاً ممّا تفعله نجاحات العلوم الفيزيائيّة. وذلك لأنّ العلوم النّفسيّة-الاجتماعيّة لا تزال بعيدة عن أن تجد نوعاً من حالة التّوازن الأبستيمولوجيّ يكون تقدّمها انطلاقاً منه هامًّا ومستمرًّا. يبقى، بلا شكّ، أن يُنْجَزَ الكثير حتّى ترتسم بوضوح في هذا المجال صورة جديدة للعقل العلميّ. فالأحكام المسبقة ذات الطّبيعة السّحريّة-الأسطوريّة ومخلّفات المناهج القديمة، والتّعلّق المعَطِّل بمَثَل أعلى في المعرفة غير مناسب لتلك العلوم. كلّ هذا لا يزال يُسْهِم في كبْح تكوُّن علم نفس، وعلم اجتماع وعلم اقتصاد. ولكن بما أنّ غرضنا هو بيان مميّزات العقل وليس النّظر بالتّفصيل في نتاج المعرفة، فمن الممكن الآن الإشارة إلى عدد من المشاكل الجديدة التي اعترضتنا هنا.

---

1 نسبة إلى العالِم الاقتصاديّ الفرنسيّ «وَلْرَاسْ (ليون LÉON)». وقد اشتهر بإدخال الرّياضيّات إلى علم الاقتصاد (1839-1910).

1. في مجال الظّواهر الإنسانيّة، يتأرجح الموقف العقليّ بين قطبين في المعرفة يمكن تسميتهما بلفظين هما *الفهم والتّفسير* (*Comprendre* et *expliquer*). فأَنْ نفسّر هو أن نبيّن وجود علاقات ثابتة بين وقائع معيّنة، ونستنتج منها أنّ الظّواهر المدروسة متفرّعة عليها. وذاك منهج الفيزيائيّ، الذي يختزل مجموعة معقّدة من المظاهر في نسق من العلاقات بسيط نسبيًّا يكوّن صورة إجماليّة للظّاهرة. لن نسأل لماذا تحقّقت علاقة أوّليّة معيّنة؟ ولماذا تتجاذب هذه الأجسام في تناسب عكسيّ مع مربّع المسافة الفاصلة بينها؟ ولماذا القوى المُدْرجة في الميكانيكا متناسبة مع تسارعات (Accélérations)، هي مُشْتَقّات ثانية (Dérivées secondes) بالنّسبة إلى الزّمان، بدل أن تكون متناسبة مع مشتقّات من نوع آخر؟ إنّ التّفسير يتوقّف أمام معطيات لاعقليّة. وللعقل، بالتّأكيد، أن يأمل دوماً في مواصلة عمله الاختزاليّ. غير أنّ مسائل جديدة ستظهر للعيان. فنظريّة النّسبيّة المعمّمة *تفسّر* قانون الجاذبيّة النّيوتونيّ. ولكن من سيفسّر نقطة انطلاق «إينشتاين»؟ إنّ التّفسير العقليّ متدرّج بلا حدود، والعلم *منفتح*، يتحوّل ويتّسع كلّما زاد الإنسان في إحكام أدواته المادّيّة والعقليّة.

ونكاد لا نتخيّل أنماطاً أخرى من المعرفة العلميّة في مجال المواضيع الفيزيائيّة. فكلّ «تفسير» مغاير يلتقي من جانب ما بالأسطورة والسّحر.

ولم يعد الأمر كذلك فيما يخصّ الأفعال الإنسانيّة، إذ نريد هنا أن *نفهم*، أي أن نتمثّل عاطفة وتقييماً وانفعالاً، بصفة حدْسيّة. إنّ علماء الاقتصاد أمثال «جيفنس» (JEVONS) و«وَلْرَاس» (WALRAS) و«بَراتُو» (PARETO) والمدرسة النّمساويّة يبنون على طريقة الفيزيائيّين نسقاً مجرّداً من العلاقات، ولكنّه يقوم على مُسَلّمات يمكن فهمها حدْسيًّا. من ذلك أنّه كلّما ازدادت كمّيّة النّبيذ التي أملكها، تناقصت في نظري قيمة لتر النّبيذ المعروض عليّ في

السّوق، وانخفض السّعر الذي أكون به مستعدًّا لاقتنائه. إنّي أفهم مضمون هذه الجملة وأقرّه كواقع معيش. ويميل عالما النّفس والاجتماع دوماً إلى اختزال تصوّرهما الإجمالي للوقائع في بديهيّات من هذا القبيل، وإلى إعطاء الفعل البشريّ تأويلاً[1] قائماً على الفهم. ومهما بدا هذا الموقف مشروعاً ومحتَّماً أو كان هكذا فعلاً، فثمّة مع ذلك عائق جدّيّ أمام العقل في العلوم، لأنّ الفهم من جهة غالباً ما يوقف البحث عند وقائع معقّدة ينبغي مواصلة تطبيق التّحليل عليها، ولأنّ التّفسير العقليّ للواقعة الاجتماعيّة من جهة أخرى لا يحيل بالضّرورة على بديهيّات في الوعي الفرديّ. إنّ معرفة قائمة على مجرّد الفهم هي في آن مفْرطة ومفرِّطة في التشدّد. فهي تقتصر على القول مثلاً: «إنّ الإنسان يبحث دائماً، في نشاطه الاقتصاديّ، عن الرّبح الأوفر»، مهملة ملاحظة التّصرّف الجمعيّ الواقعيّ لدى الفاعل الاقتصاديّ (Sujet économique) وملاحظة الكيانات الاجتماعيّة التي هو مشدود إليها. ولكن في المقابل، تكون هذه المعرفة في حالة من عدم الرّضا ومن الإحباط أمام قوانين تطوّر مضبوطة لدى مجموعة من السّكّان وقائمة على أساس من التّجربة والفرضيّة والحساب، وذلك لأنّ تلك القوانين لا تحيل على ميول نفسيّة تردّ هذه الأخيرة إلى بداهة باطنيّة.

ماذا يجب أن يكون حينئذ الموقف العقليّ؟ يبدو فعلاً أنّ الرّغبة في *فهم كلّ شيء* تنحرف بالمعرفة نحو الأسطورة والسّحر. فالعقليّة البدائيّة هي بالذّات تلك التي تفهم كلّ شيء، أي أنّها تردّ كلّ الأشياء، الفيزيائيّة منها والذّهنيّة، إلى ميول نفسيّة. لذا، فالخروج من هذا المأزق هو إحدى المهامّ التي يطرحها على العقل التّقدّم العلميّ في معرفة الإنسان.

---

1 (Interprétation): «تفسير» (ن. م. ص: 86)، وهو في الحقيقة مقابل للفظ (Explication).

2. وثمّة مسألة أخرى تَمْثُلُ هنا بشكلها الحادّ: ما معنى أن نلاحظ وأن نجرّب؟ لقد حقّقت العلوم الفيزيائيّة مع «قليلاي» ثورتها العقلانيّة. فلم تَعُد الآن تعالج سوى مفاهيم محدّدة بدقّة، وتُحَاط الملاحظات التي تجمعها بقائمات من الأمثلة خالية من الالتباس. وليس الأمر البتّة على هذا النّحو بالنّسبة إلى عالِم النّفس أو عالِم الاجتماع الذي في الغالب لا يعرف بالضّبط ماذا يلاحظ، ويجمع موادّ ما زالت تفتقر إلى الدّلالة. فأنْ تُكتشف وجهات نظر خصبة حول الظّواهر وأن تُعَيَّنَ عواملها المحدِّدة، تلك هي الصّعوبة الأولى التي يواجهها التّفكير العقليّ المُكِبّ على الوقائع الإنسانيّة. وهنا غالباً ما يخطئ الحسّ السّليم، بينما يقوم العقل على تنويع الملاحظات والقياسات وصياغة فرضيّات قابلة للتّحقّق. إنّ مفاهيم حدْسيّة مثل «غلاء المعيشة» أو «تماسك مجموعة» لا يمكن البتّة تعريفها دون شتّى أنواع الاحتياطات. والتّجريب لا يزال، بالتّأكيد، يثير صعوبات جديدة. وكلّ تغيير يُجْرى على مجمل شروط ظاهرة ما يمكن هنا أن تكون له نتائج جوهريّة. فالإدراك الحسّيّ للفظ يظهر على شاشة مُخْتَبَرٍ في علم النّفس، وردّ الفعل ضمن مجموعة في قاعةِ مُراقَبَةٍ تابعة لمُخْتَبَر في علم الاجتماع هما فعلان محدَّدان بصورة مختلفة عن أعمالنا اليوميّة. وعلى الذّكاء التّجريبيّ أن يقرّر هنا إلى أيّ حدّ يبقى موضوعُ ملاحظة دون تغيير بسبب هذا التّحوّل في الوسط الذي يتصرّف فيه الإنسان. هذا ولا تتعلّق المسألة بإيقاف حركة العلوم الإنسانيّة التي تنخرط في هذا الاتّجاه التّجريبيّ، بل يتعلّق الأمر فحسب بالكشف، من خلال التّفكير والممارسة، عن القواعد المنهجيّة التي تجعل هذا البحث خِصْباً.

3. وأخيراً سنركّز في العلوم الإنسانيّة على صياغة أداة نوعيّة خاصّة بالمعرفة العقليّة، وهي مفهوم **النّموذج** (Modèle). صحيح أنّ العلوم الفيزيائيّة تبني هي أيضاً نماذج، أي تمثّلات إجماليّة لآليّة

الظّواهر، إذ يعزل الفيزيائيّ المتغيّـرات (Variables) الـتي يعتبرهـا رئيســيّة، ويبـيّن علاقاتهـا ويصـوغ شـروطاً أوّليّـة، ولا بـدّ لتطـوّر النّسق، المتوقّع بواسطة الحساب، أن يُحْدِث بصفة تقريبيّة معقولة المسبّبات التي تتجلّى في ملاحظة العالَم الواقعيّ.

وكذلك عالِم الاقتصاد مثلاً، فهو يُحْصِي المتغيّـرات الـتي تبـدو لـه محدِّدة في وصف حركة الأسعار في سوق ما، ويصـوغ علاقـات بـين هذه المتغيّرات يستنتجها من الملاحظة ومـن فرضـيّات قائمـة علـى الرّويّـة[1]. فيـتفحّص بواسـطة الحسـاب والاسـتدلال الكيفـيّ تطـوّر نموذجه واشتغاله، ومن ثمّ يقدّر التّرتيب الكمّيّ للمتغيّرات المتوقّعة التي سيقارنها بالمقادير الملاحظة. إلاّ أنّ الصّعوبات الخاصّة بالعلوم الإنسانيّة كشفت تدريجيًّا عن سمات معيّنة، غير موجـودة أو غـير لافتة للانتباه حتّى ذلك الحين، في المعرفة القائمة على نماذج.

أوّلاً يهـدف النّمـوذج إلى تصـوّر قطـاع مُتَحَيِّـز (Localisé) مـن مجموع الظّواهر. وتأتي طرافـة المـنهج بالـذّات مـن أنّ الـتّفكير العقلـيّ يتخلّى، مؤقّتاً على الأقلّ، عن الطّموح إلى بناء «نسق للعالَم» في مجـال الوقائع الإنسانيّة. فالنّظريّـة النّيوتونيّـة في الجاذبيّـة هـي، بالتّأكيـد، نموذج بالمعنى المقصود لدى الفيزيائيّين، ولكنّها لم تَعُد تمثّـل *النّمـوذج* بالمعنى الوارد في العلوم الإنسانيّة. هذا التّخلّي أو هـذا الزّهـد مـن قِبَـل العقل يمثّل فيما يبدو الشّرط الضّروريّ لتقدُّم العلم بالوقائع الإنسـانيّة، في المستقبل، إذ يجعل بالإمكـان تصـوّر المفـاهيم المعنيّـة تصـوُّراً دقيقـاً وإجرائيًّا، في حين يَرُدُّه مشروع وصفٍ إجماليّ للسّلوك البشريّ إلى وهم تام. صحيح أنّ هذا الزّهد يؤدّي، على الأقلّ في الوضع الحاليّ للعلـم، إلى تعدّديّة محيِّرة في أنمـاط التّفسـير. فتبـدو العلـوم الإنسـانيّة بعـض الشّـيء كأغطيـة الأسـرّة الرّيفيّـة المصـنوعة مـن قِطَـع متعـدِّدة الألـوان مجموعة بعضها إلى بعض، والتي يعطيها التّنوّع فتنة وجمالاً... وهكذا

---

1 (Réfléchies): «المنعكسة» (ن. م. ص: 88)، وهـي ترجمـة بعيـدة عـن سـياق المعنى.

يمكن لنماذج متنوّعة، متصوَّرة على أنحاء مختلفة، أن تلتقي فيما بينها جزئيًّا، دون احتمال نتائج تسمح بالانتقال من هذا التّفسير إلى ذاك. فثمّة تقريباً أبستيمولوجيّات[1] محلّيّة في مجال الوقائع الإنسانيّة، حيث نملك عدداً من الخرائط الجزئيّة عن هذا البلد الذي نعرفه معرفة منقوصة، ولكن قد لا نملك أيّ خريطة جامعة تسمح بمزيد المتابعة. وهنا وبقدر أكبر بكثير ممّا يوجَد في العلوم الفيزيائيّة، تتجلّى *التّعدُّديّة* التي تميّز العقل المتطوِّر. وسينبئ المستقبل إن كان لا بدّ لشكل جديد من العقل الكُلّياني (Totalitaire) أن ينشأ لاستعادة الحلم القديم بتفسير واحد وكلّيّ. أمّا الآن، فإنّ التّفكير العقليّ يعمل أكثر فأكثر من خلال عمليّات مجزَّأة.

ثانياً، يكون *النّموذج* بالنّسبة إلى العلوم هو الفرصة السّانحة لاختبار الأداة الرّياضيّة. ذلك أنّ العلاقات التي تكوِّن بنيته مصوغة فعلاً بواسطة المفاهيم الرّياضيّة، وأنّ الاستنتاج الرّياضيّ هو الذي يسمح بأن تُسْتَخْلَص منها نتائج قابلة للتّحقّق. ولكن كلّما تقدّم استعمال هذا النّمط من التّفسير، تبيّن أكثر فأكثر أنّ الأدوات الرّياضيّة التّقليديّة تنطبق بشكل سيّئ على الوقائع الإنسانيّة. ففي مجال الاقتصاديّات مثلاً، لجأ الرّوّاد الذين كنّا نتحدّث عنهم فيما سبق –جيفنْس، وَلْراس، بَرَاتُو– إلى وسائل التّحليل التّفاضليّ (Analyse infinitésimale)، وصاغوا، اقتفاءً لأثر الفيزيائيّين، معادلات تفاضليّة (Équations différentielles)، ولم يبنوا نماذج بالمعنى الحصريّ، بل أنساقًا كُلّيانيّة، أنساقاً نيوتونيّة. وكلّما اتّجه التّفكير الاقتصاديّ دوماً إلى مشاكل محدّدة، اكتشف حين أراد الاستعانة بالحساب، أنّ العلم الرّياضيّ (La mathématique) الذي يتوافق معه بقي بقدر كبير في حاجة إلى بناء. وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى علم النّفس وعلم الاجتماع.

---

1 (épistémologies)، «علوميّات» (ن. م. ص: 89)، بينما المصطلح الشّائع هو «أبستيمولوجيا»، (انظر: جميل صليبا، *المعجم الفلسفيّ*، ج: 1، ص: 33، وج: 2، ص: 73).

فمن جهة تدعو الأهمّية الأساسيّة للصّدْفويّ (أو الاتّفاقيّ) (L'aléatoire) في الظّواهر الإنسانيّة إلى التّطوير المتزايد لوسائل التّعبير في حساب الاحتمالات. ومن جهة أخرى، فإنّ أهمّية التّغيّرات الكيفيّة تقريباً والمسائل الخاصّة بالتّرتيب والشّكل (الخارجيّ) قد تستوجب صياغة نظريّات رياضيّة جديدة. فالعقلانيّة التي تُوَائم علوم الإنسان تتطلّب توسيعاً لحقل التّفكير الصّارم واختراع جهاز جديد من الأشكال (Formes) على قدر من التّعقيد.

ثالثاً وأخيراً، يبدو بأكثر وضوحاً أنّ النّماذج التي يستعملها العقل في هذا المجال ترتبط وثيق الارتباط *بتدخُّل* من قِبَل الإنسان في مجرى الظّواهر. فيتوقّف هنا بناء نموذج ما على استعمالَ تقديريّ أو اختيار عامل تدخُّل وانتقاء متغيِّر *استراتيجيّ* على حدّ تعبير علماء الاقتصاد. والحقيقةً المؤكّدة أنّه لا عّالم الاقتصاد ولا عالم النّفس ولا عالم الاجتماع يَتَماهون مع السّياسيّ أو رجل الأعمال. ومع ذلك، تبدو طبيعة الواقعة الإنسانيّة بالذّات على نحو يجعل من معرفتها النّظريّة الصّرف على الطّريقة القديمة معرفة وهميّة ومزيَّفة. هذه المزاوجة المستعصية على التّوضيح بين المعرفة والعمل إنّما هي أحد المزالق الكبرى للعقل العلميّ الجديد. وقد بيّن «بشلار» (BACHELARD) أشكالها (أي المزاوجة)، في مجال العلوم الفيزيائيّة، وسيكون حضورها أشدّ بروزاً في مجال العلوم الإنسانيّة. وعلى الإنسان المعاصر أن *يتقبّل* (Se faire une raison) بالمعنيين الشّعبيّ والحرفيّ للكلمة، ما حتّمته هذه المنزلة التي يشهدها التّفكير وهو يبلغ المرحلة الحالية.

وهكذا يغتني العلم والعقل ويتطوّران. فيحيلاننا على التّاريخ.

الفصل الثّالث

العقل في التّاريخ

يميل كثيرون، بنـاء علـى أنّ للعقل تاريخـاً، إلى استنتاج أنّـه جائز[1] ومُتَوَاضَـع عليـه. والحقيقـة فعـلاً أنّ المَثَـلَ الأعلـى القائم على معيـار نهـائيّ وشـامل في المعرفـة هـو السّراب الطّبيعـيّ الـذي تتّجـه إليـه عقولنـا، وأنّ أملنـا يخيـب مـن هـذا الجانب. ولكن لا شيء يدلّ على أنّ مسيرة التّاريخ ذاتها، وخاصّـة منه تاريخ الحضارات والأفكار، لا تعبِّر عن تقدُّم معـيَّن جـدير بـأن يوصف بالعقليّ. فهل ثمّة عقلٌ تاريخيٌّ، وبأيّ معنى يكون التّاريخ عقليًّا أو لا يكون؟

I. مفهوم الحدث واللاّعقليّ

إنّ نَعْتَ *التّاريخيّ*، في اسـتعماله الأخـصّ، يُحِيـلُ دائمـاً علـى حَدَثٍ، علـى مـا يَحصُـل (Arrive) بـالمعنى القـوّي للكلمـة، وذلـك في تعارض مـع مـا كـان مُـرَاداً أو مُعَـدًّا أو مُتَوَقَّعـاً بوجـه مـن الوجـوه. . فالحدَث حينئذ هو نموذجُ ما يُفْلِت من العلم ومن العقـل[2]. وغالبـاً مـا يُستشهد بمثال ضربه «بونْكَاري» (POINCARÉ) في أحد مؤلّفاته: «كَتَبَ كَارْلاَيْل[3] (CARLYLE) في بعض ما دوّنه شيئاً من هذا القبيل: "الواقعة

---

1 جائز (Contingent): «ضدّ الضّروريّ والممتنع، وهو كلّ ما نتصوّر إمكـان وجـوده أو إمكان عدم وجوده» (جميل صليبا، *المعجم الفلسفيّ*، ج: 1، ص: 385).

2 هذه الجملة غائبة في ترجمة هـ. زغيب (انظر: ص: 92).

3 كَارْلاَيْل (تُوماس): مؤرِّخ وناقد إنقليزيّ (1795–1881)، مؤلّـف «الأبطـال وعبـادة الأبطال».

وحدها لها أهمّية. فأن يكون «جانْ سَنْ تـارّ»[1] (JEAN SANS TERRE) قد مرّ من هنا، هذا شيء رائعٌ وواقعة أُضَحّي من أجلها بكلّ نظريّات العالَم". تلك لغة المؤرّخ. أمّا الفيزيائيّ، فيقول بالأحرى: "مَرَّ جان سَنْ تارّ من هنا. هذا لا يهمّني أبداً، إذ لن يمرّ من هنا ثانية" (*العلم والفرضيّة*) (*La science et l'hypothèse*). وبالفعل، يبدو جوهر الحدَث التّاريخيّ في أنّه وحيد وفريدٌ. فَمَوْلِدُ «مارتان لوثار» (MARTIN LUTHER) في مدينة صغيرة من ثورينغو (Thuringe) سنة 1483، هذا حدث خام ومعزول لا يقبل التّفسير بالمعنى الذي يقصده الفيزيائيّون. أمّا انتشار اللوثريّة في بداية القرن السّادس عشر، فهو على العكس واقعة يمكن أن تُدْرَكَ علاقتها بكامل الوضع في بلاد ألمانيا وأوربا، واقعة يَقدر العقل على الإمساك بها.

إنّ التّمييز الأرسطيّ القديم بين *الجوهر والعَرَض* يتوافق لا محالة مع التّعارض السّاذج بين التّاريخيّ والعقليّ. فـ«كَلّياسْ» (CALLIAS) هو إنسان، وبالتّالي فهو يمتلك شعوراً وحياة *بالذّات*، وليس هو أبيض أو أَقْطَعَ إلاّ *بالعَرَض*. فالحدَث أو التّاريخيّة الصّرف توجد إذن مقترنةً بالتّنوّع والخصوصيّة في الكيفيّات الفرديّة. وقد واجهتْ أغلب المذاهب الفلسفيّة ذلك التّعارض بين الفكرة الواضحة أو الإجماليّة أو المحدَّدة وبين العَيْنِيّ الذي لا يستطيع استنفادَه أيُّ وصفٍ متواصل إلى مالا نهاية. ويبدو أنّ أيّ معرفة مسبّقة لا تستطيع تقديم صورة كاملة عن الواقعة في وجودها التّاريخيّ: فلا شبكة من المفاهيم الملائمة تحصرها بقدر كافٍ، ولا مِصْفَاة مفهوميّة تكون دقيقة بما فيه الكفاية حتّى تستبقيها؛ ممّا يدعو فعلاً إلى القول بأنّ هذا العجز الظّاهريّ للعقل إنّما هو انتصار الفكر السّحريّ-الأسطوريّ بجميع أشكاله. *فالمعجزة*، بما هي واقعة غير مُتَوَقَّعَة، خارقة للعادة ومتوقفة على إرادة فوق طبيعيّة، ليست في الحقيقة سوى الشّكل الأكثر

---

1 جَانْ سَنْ تَارّ (JEAN SANS TERRE) (1167–1216): ملك انقلترا من 1199 إلى 1216.

حدّة من الحدَث. ولن ندّخر جهداً للتّأمّل في هذا المفهوم الذي يبيّن بوضوحٍ ازدواجيّة التّفكير اللاعقليّ. فالخارق يبدو، كما سلف القول، مرتبطاً بالمعجزة. ولكن لا يمنع ذلك من أنّ *النّظام* (Ordre) هو على العكس إعجازيٌّ في نظر بعضهم. هذا هو المحور المعروف جدًّا في الدّفاع عن العقيدة والذي يبرهن على وجود الإله بنظام العالم. فالنّظام هنا *آية* (Signe)، بل آيةُ عقل وإرادة فوق طبيعيّين[1]. وكذلك تنوُّع الأشياء أو ثراؤها الفرديّ المُدْرَك بحواسّنا والذي لا يَنْضب، فهو يُرَى حينئذ على أنّه آية عن نظام خَفِيّ يُفْلِت من إدراكنا العقليّ. فيكون التّاريخ من صنع الإله، وتترابط الأحداث في جزئيّاتها وفق «أحكام العناية الإلهيّة». ثمّة في هذا الموقف نوعٌ من العقلانيّة المُفْرِطة (Hyper-rationalisme)، بمعنى أنّ ما يخفى عن عقولنا يُنْسَبُ إلى إدراك وعقل فوق بشريّيْن. ولكنّ المشكل يبقى بأكمله بالنّسبة إلى من يريد الإبقاء على تفسير الأحداث في حدود ما هو إنسانيّ. فهل يَقْدر العقل العلميّ -وكيف- على الإمساك بالطّابع الزّمنيّ في الأشياء؟

II. العلم والزّمان

صحيح تماماً أنّ العلم العقليّ منذ نشأته يبدو كأنّه يريد التّخلُّص من الزّمان. فالصّروح الأولى في الرّياضيّات كانت مخصَّصة لنظريّة في الثّابت، أو بتعبير أدقّ، في اللاّزمنيّ، أي الأعداد والأشكال. وهندسة إقليديس، وهي العيّنة الأكثر اكتمالاً من بينها، تُبْنَى تماماً خارج الأشياء المتغيِّرة؛ ويعتبر «أفلاطون» الرّياضيّات العلم الأكثر قدرة على تهيئة الذّهن لتأمُّل *المُثُل* خارج الزّمان.

ومع ذلك، ننسى، حين نرسم إجمالاً على هذا النّحو صورة عن منشأ العلم، أنّه في آن واحد نما بشكل عقليّ *علم الفلك* و*علم الطّبّ*، وهو علم التّغيُّرات والتّطوّرات البيولوجيّة، بامتياز. إذن يجب الإقرار

---

1 هذه الجملة غائبة في ترجمة هـ. زغيب (انظر: ص: 94).

بأنّه إذا كان التّفكير قد أحرز أوّل نجاحاته الكبرى باستبعاد الزّمان، فإنّ الحرص على إيجاد علم بالأشياء الزّمنيّة لم يكن غريباً عنه على الإطلاق. وبالفعل، يمكن تقديم جزء كبير من تاريخ العلوم على أنّه محاولة للتّحكم في الزّمان.

إنّ الفيزياء النّيوتونيّة التي مرّ ذكرها، تُقيم في العلم زماناً مُمَفْهَماً (Conceptualisé) بوضوح، زماناً «صلباً» تقريباً، وإطاراً حياديًّا لكلّ الظّواهر. وليس له من خاصيّة سوى أنّه هو المتغيّر ز [الزّمان] (t) في معادلات الميكانيكا مقسّماً إلى وحداتِ ساعة كما يقسّم الطّول. وليس هذا، بالتّأكيد، الزّمان كما يُدْرَك حسّيًّا في عدم انتظام جَرَيانه وعبر فجواته، ولا حتّى صورة مناسبة لزمان الظّواهر الفيزيائيّة التي هي أكثر تعقيداً من الظّواهر الآليّة. فزمان الدّيناميكا الحراريّة ذو الاتّجاه الواحد، وخاصّة زمان علم الحياة يتطلّبان صياغة مفهوميّة جديدة. وإذا ما تناولنا علوم الإنسان، ندرك أخيراً أنّه لا بدّ من بناء مفهوم للزّمان وقَيْس للزّمان خصّيصاً للوصف والتّفسير والتّنبُّؤ في هذه المجالات. ولا يتعلّق الأمر إطلاقاً بالاقتصار على الإقرار، مع «برقسون»، بأنّ *الدَّيْمُومة* (Durée)، كما نحسّها وكما تعيشها الكائنات والمجتمعات، تختلف جذريًّا عن *الزّمان* (Temps) المختزل في صور مكانيّة تستعملها علوم الجماد. فمهمّة العلم العقليّ هي بالضّبط اكتشاف مفهوم قابل للاستعمال وخِصْب لكي يصلح أداة في وصف ظواهر الحياة والثّقافة.

إنّ العنصر التّاريخيّ بحقّ يبدو حينئذ لا على أنّه جوهر الواقع، بل على أنّه بقيّة (Résidu) من التّفسير العلميّ، بقيّة مؤقّتة ونسبيّة لا تُخْتَزَل بالتّأكيد، ولكن يتوقّف شكلها ومحتواها على نمط مقاربتنا للظّواهر. ذلك أنّ المعرفة تتأرجح بين قطبين، القطب الرّياضيّ والقطب التّاريخيّ. وطموح العقل هو أن يَرُدُّ ما هو تاريخيّ في كلّ ظاهرة إلى المعطيات الأكثر بساطة، في كلّ مجال، وأن يبْنِيَ الباقي بتسلسل المفاهيم. إذن ليس الموقف العلميّ أبداً استقالة أمام طرافة

الزّمان والتّاريخ ولامعقوليّتهما. وسنعود عمّا قليل إلى هذه التّحديدات التي تفرضها فعلاً على العقل هذه الزّمنيّة في الوجود. فإلى حدّ الآن، غرضنا هو بيان أنّ العقل *يواجه* التّاريخ، وكيف يواجهه. ومع ذلك، لنقتصرْ على النّظر في ثلاثة مواقف بهذا الخصوص، وثلاثتها جميعاً معقّدة زيادة على ذلك، ومُرفَقة بعناصر غير تابعة إطلاقاً لموقف عقليّ: التّاريخ بما هو تحقق «للرّوح»، التّاريخ بما هو تجلّ للحرّية الإنسانيّة، التّاريخ بما هو بناء للإنسان وتحويلٌ واعٍ للكون.

III. التّاريخ بما هو تحقُّق تدريجيّ للرّوح

أن يكون للصّيرورة التّاريخيّة في حدّ ذاتها قيمة وأن تُشكّل التّحقُّق العينيّ للمثُل العليا الإنسانيّة، هذا رأي عبَّرَت عنه بصور مختلفة فلسفات هي –فضلاً عن ذلك– متعارضة شديد التّعارض.

ففي الفكر الحديث، ترجع الفكرة بالأساس إلى المبحث اللّيْبنتسيّ حول أفضل العوالم الممكنة، يقول «ليْبنتس» (LEIBNIZ) إنّ العقل يحكم كلّ شيء، بحيث يمكن لا محالة، بالنّسبة إلى أيّ كائن، أن نستنبط من مفهومه الذي يُفْتَرَض أنّه معروف تمام المعرفة، جملة خصائص هذا الكائن كاملةً، وبالتّالي تاريخه.

إنّ مفهوم الجوهر المُفْرَد يَحْوي نهائيًّا كلّ ما يمكن أن يَحْدُث له دوماً. فحين نتفحّص هذا المفهوم، بوسعنا أن نرى فيه كلّ ما يمكن حقًّا أن يقال عنه، مثلما يكون بوسعنا أن نرى في طبيعة الدّائرة كلّ الخصائص التي نستطيع استنباطها منها. (*مقال في الميتافيزيقا*[1]، *Discours de métaphysique*، XIII).

---

1 «تأمّلات ماورائيّة» (ن. م. ص: 96). ثمّة خطأ في ترجمة عنوان كتاب ليبنتس قد يؤدّي إلى الخلط بينه وبين كتاب ديكارت (*Méditations métaphysiques*).

فمن طبيعة قَيْصَر، مثلاً، يمكن لا محالة استنباط أنّه سينتصر في فَرْسَال (Pharsale) وسَيَعْبُرُ الرِّيبيكون (Le Rubicon)[1]. ولكن ينبغي الانتباه، كما يقول «ليْبنتس»، إلى أنّ العلاقة المعنيّة هنا ليست «مطلقة مثل العلاقة بين الأعداد أو في الهندسة». فتحديد أفعال قيصر يتوقّف في آن واحد على النّتائج المتضمّنة في ماهيّته وعلى اختيار حرّ من قِبَل الإله، الذي يُوجِد من بين كلّ النّتائج الممكنة تلك الّتي ستكوّن في النّهاية أفضل العوالم الممكنة. والمقصود طبعاً هو العالم الأفضل في مجموعه، مع مراعاة ضروب القَسْر وعدم الاتّساق الّتي يسبّبها منطق الماهيّات المُفْرَدَة.

ويترتّب على ذلك أنّ تاريخ البشر وصيرورة الأشياء يطوّران في الزّمان نتائج مبدأ الأفضل، وهو مبدأ الإرادة الإلهيّة. فالتّاريخ بهذا المعنى إنّما هو التّحقق التّدريجيّ لقيمة ميتافيزيقيّة، والتّعبير عن معقوليّة معيّنة، إذ العقل يتضمّن هنا معنيين: المعنى المنطقيّ المتمثّل في التّعيُّن (Détermination) الضّروريّ طبقاً لمبدأي الهويّة والثّالث المرفوع الصّوريّيْن، والمعنى «الأخلاقيّ» الذي يكون مبدأه هو مبدأ الكمال. فالأوّل (أي التّعيُّن الضّروريّ) يخصّ الماهيّات، والثّاني (أي الكمال) أشكال الوجود. وبناء عليه، يمكن ربط التّاريخ وتقلّباته بعقل أعلى. إنّنا نعلم بأيّ أشكال من المُزَاحِ السّاخر يتصدّى «فلتار» (VOLTAIRE) في «*كَانْدِيد*» (*Candide*) لمذهب أفضل العوالم... ذلك أنّ الفكرة القائلة بوجود معقوليّة في الأحداث لا يشارك فيها الإنسان قطعاً ويكون المتفرّج عليها أو أداتها الطّيّعة فحسب، ليست مجعولة لإرضاء الذّهن كلّيًّا. فإذا كان العقل يعبّر عن ذاته في التّاريخ، يصعب علينا القبول بأنّ الإنسان لا يكون فيه، إلى حدّ ما، هو المسؤول والصّانع.

---

1 Le Rubicon: نهر صغير يفصل إيطاليا آنذاك عمّا كان يسمّى ببلاد الغال المحاذية شمالاً لجبال الألب (La Gaule cisalpine) أقْدَمَ قيصر (101-44 ق. م.) على قطعه، متحدّياً بذلك قرارَ منع عبوره، الذي فرضته روما على أيّة قوّة مسلّحة لتجنّب كلّ محاولة لإقامة حكومة عسكريّة.

لذلك، فإنّ الموقف الهيقليّ من التّاريخ يعطي الإنسان منزلة أكبر، إذ يعتمد المسلّمة الأساسيّة بأنّ «العقل يَسُود العالَم، وأنّه تبعاً لذلك، سار التّاريخ العامّ، هو أيضاً، سيراً عقليًّا». وبشكل أشدّ صراحة ممّا عند «ليْبنتس»، تتّضح هنا معقوليّة التّاريخ. فـ«كلّ ما هو واقعيّ عقليّ، وكلّ ما هو عقليّ واقعيّ»، أي أنّ العقل يتماهى مع الواقع، وبالتّالي مع التّاريخيّ. إلاّ أنّ التّحقّق الفعليّ لأيّ شيء يشتمل على وعي من قِبَل الإنسان، وحلول مملكةٍ للرّوح أو الفكر المطلق (L'Esprit). «إنّ مجال الرّوح (المطلَق) يمتدّ في كلّ مكان، وينطوي على كلّ ما أثار ولا يزال يثير اهتمام الإنسان. فالإنسان فاعل فيه. ومهما فعل، فهو الكائن الذي يتحقّق فيه الرّوح (المطلق)» (*مدخل إلى فلسفة التّاريخ*، *Introduction à la philosophie de l'histoire*).

وقد سبق أن أشرنا في المقدّمة إلى النّموذجٍ الجدليّ الذي يطبّقه «هيقل» على التّاريخ كما يطبّقه على كلّ تَمَشّ عقليّ. وما يسترعي الانتباه في هذا التّصوّر للصّيرورة هو تحجّر القالب الذي تخضع له. ومهما كانت إغراءات الشّروحات الجدليّة لمراحل معيّنة من التّاريخ، لا نتمالك عن الاعتقاد بأنّ تنوُّع الأحداث والبشر لا يُدْرَكُ بهذا النّموذج عن كثب. فالقفز من نقيض القضيّة إلى التّأليف يبدو في أغلب الأحيان اعتباطيًّا. ومع ذلك، فمن الأكيد أنّ هذه الاعتباطيّة الظّاهريّة يمكن أن تعبِّر، في حالات معيّنة، عن الطّابع الحركيّ والتّجديديّ للعقل التّاريخيّ. وربّما يكون هذا هو المعنى الأكثر أصالة في المذهب الهيقليّ، إذ لا يمكن اختزال العقل في القواعد الآليّة للرّوابط الصّوريّة. فهو يبتكر ويبدع. وبناء عليه، نجد أنفسنا متورّطين في الإحراج (Dilemme) الأساسيّ للعقليّ التّاريخيّ، بما هو إشراط (Conditionnement) محدَّد للوقائع، ولكن بما هو أيضاً تَجَلٍّ لقدرة الرّوح الخلاّقة، وفي نهاية المطاف تجلٍّ للحرّية الإنسانيّة.

IV. التّاريخ بما هو تَجَلٍّ لحرّية الإنسان

وعلى أيّ حال، يبدو الطّابع العقليّ للمسار التّاريخيّ إذن غير مماثل قَسْراً للطّابع العقليّ الذي يتّصف به نسق استنتاجيّ مجرّد. فلا يمكن استنتاج أحداث 1789 انطلاقاً من أوضاع فرنسا والعالَم في ذلك العصر، على نحو ما تُسْتَنْتَج مُبَرْهَنَةٌ من جملة مقدّمات. ولا يمكن بالأحرى أن يُفَسَّر بهذه الطّريقة تاريخ فرد خاصّ. فمن الجائز أن نُسمِّي *حرّية إنسانيّة* تلك المسافة التي يستحيل طمسها بين توقّعات قائمة على نموذج العلوم الفيزيائيّة وبين جزئيّات الأفعال الإنسانيّة. إلاّ أنّ هذه الحرّية ليست نقيضَ معقوليّة معيّنة، فهي لا تعارض إلاّ شكلاً من العقل غير ملائم جدًّا ومنقولاً مباشرة من مجالات التّفكير المجرّد.

وفي الحقيقة، أغلب الفلسفات التي تلحّ على الطّابع اللاّعقليّ للأفعال «الحرّة» والتّلقائيّة التي تعيِّن أساساً التّاريخَ، تميل عن وعي أو عن غير وعي إلى مماثلة الحرّية بالمعطى والمطلق، وفي نهاية الأمر، بما لا يُرَاقَبُ. ومع ذلك، ليست ولادة «نَبُولِيُونْ بُونَابَارْت» (NAPOLÉON BONAPARTE) بالتّأكيد فعلاً حرًّا؛ بينما نُضْفِي هذه الصّفة طوعاً على القرار الذي اتّخذه «لِيسِيَانْ» (LUCIEN) بالدّخول إلى مجلس الخمسمائة يوم 19 برِيمَارْ[1] (Brumaire). والفرق هنا بيِّنٌ. ومع ذلك، غالباً ما تقوم فلسفة في الحرّية على الخلط بين هذين النّوعين من الأحداث. إنّ مقولة *الجواز* (Contingence) القديمة (ما يحدُث، وكان بالإمكان مع ذلك أن لا يحدُث) تنطوي في آن واحد على *المُعْطَى* وما لا يُرَدُّ، وعلى اختيار بين ممكنات مختلفة –وهو ما يخلقه فعلٌ

---

1 يوافق تاريخ 10 نوفمبر 1799، وهو اليوم الذي قام فيه «نبوليون بونابرت» بحلّ مجلس الخمسمائة (عضوا) الذي كان يمثّل الجهاز التّشريعيّ، إلى جانب مجلس القدامى (Conseil des Anciens). وقد ساعده أخوه «ليسيان» على القيام بالانقلاب.

مبنيٌّ على قرار. أمّا مفهوم الاعتباطيّة (L'arbitraire)، الذي يستمدّ مضمونه من الفكرتين معاً، فإنّه ييسّر الانتقال والخلط. ولكن لا المعطى في الحياة الاجتماعيّة والفرديّة هو لزوماً نِتَاج حرّية في الاختيار فوق طبيعيّة، ولا «القرار الحرّ» لدى شخص ما مستقلٌّ كليًّا عن مقدِّماته. وللإبقاء على معنى ما لاشتغال العقل في التّاريخ، يبدو لنا من الضّروريّ فهْم أنّ الإنسان هو حرّ بالنّظر إلى *ما بَعْد*، وأنّ حرّية أفعاله *مستقبليّة* (Prospective)، أي أنّ صفة الحرّية لا يمكن أن تقترن بقرار إلاّ عندما يكون قد أَثْمَرَ، فَأَبَانَ في استتباعاته عن تحقّق مشروع متماسك، وتَرَكَ في مجرى الأحداث علامة أو شكلاً أو أثراً إنسانيًا. وبهذه الكيفيّة، ندرك أنّه بوسع التّاريخ الشّهادة في آن واحد على الحرّية الإنسانيّة وعلى فَعَالِيَّة العقل. حينئذ يكون التّاريخ عقليًّا بمعنى مزدوج. فقبل كلّ شيء، يمكن لنسيج الأحداث، مأخوذة في مجموعها، أن يوصف علميًّا، بقدر ما تكون قد تكوّنت عقلانيّةٌ في العلوم الاجتماعيّة وفي علم النّفس. وعلى هذا الصّعيد، هنالك حتميّة تاريخيّة يبقى، والحقّ يقال، أن ندقّق كيفيّاتها. والتّاريخ هو، من جهة أخرى، تاريخ تقدّم الذّهن البشريّ، أي نجاحات الذّكاء الإنسانيّ وإخفاقاته في تملّكه للعالَم؛ ومعنى ذلك أنّه تاريخ العقل.

ومن هذه الزّاوية، فإنّ صياغة مفهوم *الاحتمال* مفيدة جدًّا، حيث أنّها تعبّر عن جهد لإدراك الصّيرورة الإنسانيّة إدراكاً عقليًّا. فإذا كانت الحتميّة الصّارمة التي صادرت عليها الفيزياء النّيوتونيّة تظهر غير ملائمة لوصف الأفعال الإنسانيّة، فقد ظهر حساب الاحتمالات مباشرة كطريقة ممكنة لبناء نماذج تقديريّة (Prévisionnels) لسلوك الإنسان. إنّ التّنظيرات الأولى لدى «بَسْكَال» (PASCAL) (1623–1662) و«فَارْمَا» (FERMAT) (1601–1665) و«جاك» (JACQUES) (1654–1705) و«دَنْيَالْ» (DANIEL) (1700–1782) بَارْنُولِّي (BERNOULLI) تعنى بالألعاب وتجد لها أصلاً في مشكل «الأرباح».

يُطلَبُ، عند معرفة قاعدة القِمَار، ضَبط مقاسمة معقولة للرّهانات بين لاعبين يقرّرون ترك اللّعبة في الأثناء.

يتعلّق الأمر إذن بوضع قاعدة لاتّخاذ القرار، مع اعتبار «حظوظ» كلّ لاعب، أي -إلى حدّ ما- التّعويض عن تسلسل تاريخيّ فاشل، بحساب عقليّ. وفيما بعد، طُبِّقت فرضيّات المختصّين في حساب الاحتمال ومبرهَناتهم على «سلوك» مجموعات من المواضيع الفيزيائيّة: جُزْئيّات الغاز، أو أيّة موضوعات موزّعة «مُصَادَفَةً». ولكن في الأصل، ينطبق حساب «المُصَادَفَات» (Hasards) بالأساس على الفعل الإنسانيّ، سواء سعى إلى مدّه بقاعدة عقليّة أمام ما يبدو على الظّواهر من فوضى، أو حاول استجلاء نظام إجماليّ و«إحصائيّ» تَوَلّد من تركيب أفعال تعذّر تحديدها وحصلت بعدد وافر. وفضلاً عن ذلك، ترتسم اليوم عودة إلى هذا التّصوّر الأوّلي؛ وتُؤوِّل النّظريّات الجديدة في الإحصاء على أنّها القواعد التي يقوم عليها اختيار معقول واقتصاديّ من قِبَل الإنسان أمام عالَم من الظّواهر لا يستطيع استيعاب جزئيّاته. وبَدَل وصفٍ للطّبيعة، تُقدِّم هذه النّظريّات **تقنية** لإجراء التّجارب ومساءلة الأشياء. فرياضَةُ (La mathématique) المُحْتَمَل (Probable) تمكِّن الإنسانَ من وسائل تنبُّؤ تقوم، إلى حدّ ما، مقام ملاحظة تاريخ فعليّ. فنتخلّى في أغلب الأحيان عن توقُّع ظاهرة ما بالتّفصيل، ونقتَصر على الإعلان عن قاعدة سلوك بالنّسبة إلى المستقبل. من ذلك أنّ الإحصائيّ لا يستطيع أن يُنْبِئ مسبقاً عن الحجم الشّهريّ لمبيعات مغازة كبيرة، بل يُقدِّم فقط، بدرجة تقريبيّة مناسبة، مؤشّرات كفيلة بتوجيه المدير التّجاريّ توجيهاً معقولاً. وليست المعرفة التي يصوغها تقريبيّة فحسب، وإنّما هي مؤقّتة بمعنى أنّ معلومات جديدة يمكن بل ينبغي عامّة أن تغيِّر مضمونها. ولاستعارة عبارة هيقليّة دون الإبقاء ضرورةً على صورتها المتحجِّرة، نقول إنّ تلك المعرفة *جدليّة*.

إلاّ أنّ معرفةً مؤسَّسةً على هذا النّحو هي ضرب من *المراهنة* (Pari) أي أنّها تتحمّل تبعات ما تنطوي عليه من مُجازفة، وترتبط بموقف الإنسان من هذه المجازفة. وينجم نجاح الحساب عن أنّ

طبيعة الأشياء هي على حال يُمْكِنُ معه التّحكّم في عدد من العوامل بحيث يمكن أن يتقلص عن دراية مقدارُ تلك المجازفة، في مقابل تضحية أخرى. من ذلك أنّ شركة تأمين مُدارة جيّداً لا تفلس أبداً، شرط أن يكون لها عدد لا بأس به من الزّبائن. وأخيراً، حساب الاحتمالات هو بالتّأكيد محاولة لإظهار معقوليّة التّسلسل التّاريخيّ وإظهار نظام في مجمل الأفعال التي تعتبر حرّة. إلاّ أنّ هذه العقلانيّة الاتّفاقيّة (Stochastique) [1] تحيل على تصوّر لا تأمّليّ للتّاريخ، أي على التّاريخ بما هو بناء وتحويل للعالَم الإنسانيّ.

V. التّاريخ بما هو نِتَاجُ إنسانيّ

القول بأنّ التّاريخ عقليّ يكون حينئذ إقراراً بأنّ الإنسان هو الفاعل الرّئيسي في الأحداث، وأنّ مجرى الزّمان هو التّحقّق التّدريجيّ لنِتَاجٍ يكون هو في النّهاية مسؤولاً عنه ولكن يجد نفسه تابعاً له. وقد ألحت الماركسيّة، أكثر من أيّ فلسفة أخرى في الفعل، على شرط النّشاط العقليّ هذا، وأكّدت على الأهمّية الحاسمة للمعطيات التي تتوقّف عليها بالتّأكيد صيرورة البشر من ثروات الأرض الطّبيعيّة إلى التّسهيلات في السّكن والأشكال القائمة من الحياة الاجتماعيّة. فـ«الأسس» (Substrats) [1] تحدّد تطوُّر البنى الفوقيّة، ممّا يعني أنّ أشكال التّفكير والعلاقات الاجتماعيّة لا تنمو إلاّ في أطر مادّيّة مناسبة. ومن ثمّ جاء اسم المادّيّة أو الحتميّة التّاريخيّة. إلاّ أنّنا نتجنّى على فكر «ماركس» (MARX) و«انقلس» (ENGELS) إذا استخلصنا من ذلك إجمالاً أنّ تاريخ المؤسّسات والبشر والمنجزات هو نتيجة محدّدة كليًّا بمعطيات «مادّيّة». فهذه المعطيات ذاتُها هي، في الواقع وإلى حدّ كبير، *نِتَاجَاتُ* تاريخ سابق وتُشكّل إرْثَ الأجيال السّابقة. والمعطى

---

1 مشتقّ من اليونانيّة (στοχάζομαι) أي أقصد أو افترض (المؤلّف).

2 «الموضوعات» في ترجمة هـ. زغيب (ص: 102). وهو خطأ واضح من النّاحية اللّغويّة، فضلاً عن عدم اعتبار السّياق، إذ المقصود هو البنية التّحتيّة.

الأساسيّ الوحيد هو معطى العمل الإنسانيّ بما هو موقف يتمثّل في إخضاع الطّبيعة وتملكها. وفضلاً عن ذلك، «تصنع الظّروف البشر بقدر ما يصنع البشر الظّروف. ويُشَكِّلُ هذا المجموع من القوى المنتِجة والرّساميل وأشكال «التّجارة» الاجتماعيّة، التي يجدها كلّ فرد وكلّ جيل شيئاً معطى، الأساس الواقعيّ لِمَا يتصوّره الفلاسفة على هيئة «الجوهر» و«الماهيّة لدى الإنسان»، ولِمَا «غيّروا وحاربوا» (*الإيديولوجيا الألمانيّة*، *L'idéologie allemande*).

ومن هذا المنظور، لم تَعُد حركة التّاريخ التّمظهر التّدريجيّ لحقيقة خاصّة بالرّوح موجودة سلفاً، كما كانت عليه عند «هيقل». فثمّة إبداعٌ حقيقيّ، انطلاقاً من طبيعة طيِّعَة في الإنسان وخارجه. وهكذا، يحتفظ «ماركس» من الهيقليّة بالنّموذج الجدليّ الثّلاثيّ، ولكنّه يُؤَوِّل لحظاته على أنّها أفعال عَيْنِيَّة للإنسان الحيّ، ولحظات من البراكسِيسْ[1] (Praxis)، لا على أنّها أشكالٌ من التّفكير المجرّد. ومن ثَمّ تكمن معقوليّة التّاريخ في هيمنة على القوى الفيزيائيّة والقوى الاجتماعيّة من قِبَل إرادة البشر الواعية التي تزداد دوماً دقّةً واتّساعاً. فالعلم والممارسة الإنسانيّة يمزّقان تدريجيًّا سِتَار الفِيتِيشِيَّة (التِّيمِيَّة أو التِّمِيمِيَّة)[2] (Fétichisme) التي تظلّ فيها الإنسانيّة أسيرة أوهامها،

1 لفظ يونانيّ معناه: الفعل بوجه عامّ (المؤلّف).

2 الفيتيشيّة (Fétichisme) لغة: في الأصل، هي عبادة الأشياء المادّيّة، التي تكون محلّ تقديس في بعض المجتمعات، وخاصّة منها البدائيّة. وفي المعنى المجازيّ يطلق اللّفظ على التّقديس المفرط المقترن بالتّطيّر والخرافة، لشيء أو لشخص. أمّا اصطلاحاً، فإنّ فيتيشيّة البضاعة هي المظهر الوهميّ الملازم لعلاقات الإنتاج البضائعيّة، خاصّة عندما تبلغ المرحلة الرّأسماليّة. فتصبح قيمة التّبادل في السّوق هي المهيمنة باعتبارها الشّكل الظّاهريّ لقيمة السّلعة، الأمر الذي يجعل العلاقات الفعليّة بين الأشخاص في العمل تبدو بمظهر علاقة بين الأشياء (السّلع)، وبين الأشياء والأشخاص. معنى ذلك أنّ منتجات الإنسان تبدو من خلال هذا التّضليل أو الزّيف وكأنّها أشياء مستقلّة عنه. ويتكثّف هذا التّضليل تماماً نتيجة شموليّة استعمال النّقد في التّبادل. انظر بالنّسبة إلى المعنى الاصطلاحيّ: *Dictionnaire critique du marxisme*, P. U. F., 1982. **معجم الماركسيّة النّقديّ**، ترجمة جماعيّة، دار محمّد علي للنّشر، صفاقس، ودار الفارابي، بيروت، الطّبعة الأولى، .../...

إذ تبدو مُنْتَجات الإنسان في نظره وقائع غريبة[1]، فينخدع بفعل تحديداتها. أمّا معنى التّاريخ، فهو الكشف عن هذه الاستِلابات (Aliénations)، وتحرير الإنسان، أي «التّملك الفعليّ للماهيّة الإنسانيّة من قِبَل الإنسان ومن أجل الإنسان». ويترتّب على ذلك أنّ مجرى التاريخ ليس أبداً نتيجة حتميّة آليّة. هذا ولا شكّ في أنّ الأسس المادّيّة للحضارة، وعلاقات الإنتاج تحدِّدُ نموّ العلاقات الاجتماعيّة والإيديولوجيّات والفنون. ولكنّ هذا التّحديد (أو التّعيين) (Détermination) القطعيّ لا يمارس فعله إلاّ في أصعب مراحل الصّيرورة الاجتماعيّة. فبقدر ما يتّسع المجال «الخاضع» للعقل الإنسانيّ، يصبح الإنسان، دوماً وبدرجة متزايدة، صانع تاريخه على أساس الوعي بترابط الوقائع وبوسائله في الفعل.

حركة العقل هذه في التّاريخ لن تكون حينئذ الاكتشاف التّدريجيّ لكائن محدَّد (أو معيَّن) سلفاً، ولا تحقّق نسق متحجِّر. وبهذا المعنى، تتعارض الماركسيّة مع فلسفة «كورنو» (COURNOT) (1801–1877) الذي يعرّف المرحلة التّاريخيّة الخاصّة بالإنسانيّة بأنّها عهد صراع بين المادّة والذّكاء العقليّ، يقوم عقب فترة من التّحديد الآليّ الذي تفرضه قوى الطّبيعة، ويسبق عصراً من التّقنين العقليّ النّهائيّ، ومن النّظام الذي تفرضه القوى الاجتماعيّة وقد بلغت كمالَ نموّها. وهذا النّظام المكتمل في المرحلة الثّالثة لا يمكن تصوّره من منظور ماركسيّ متماسك. فحركة التّاريخ غير محدودة، إذا صحّ أنّ

.../...

2003، مادّة: «تيميّة» (... البضاعة)، (فيتيشيَّة)، ص: 480–482. هذا ويمكن استعمال مرادف عربيّ لِلَفْظ «الفيتيشيّة»، وهو «التّيميّة»؛ والتَّيمَة هي ما يُعلّق على الصّبيّ من تميمة وحِرْز يَدفع العين أو أيّ خطر آخر يُعْتَقَدُ أنّه ناجم عن قوى غيبيّة أو سحريّة. ويقال أيضاً «التّميميَّة»، نسبة إلى التّميمَة، وهي ما يُعَلّق في العنق لدفع العين (انظر: *المعجم نفسه*).

1 « Étrangères »: «خارجيّة» (هـ. زغيب، ن. م. ص: 103)، وهي ترجمة لا تؤدّي معنى الاغتراب أو الاستلاب.

الإنسان هو كائن في حاجة إلى التّشكُّل، ولا يمكن لأيّ تغيير أن يُحَقِّق اكتماله.

يمكن إذن، أينما صوّبنا النّظر، إعطاء التّاريخ معنى عقليًّا، شريطة أن نتخلّى عن الفكرة القائلة بعقل محدّد سلفاً وبعقل ثابت الشّكل. وبلا شك، نحن بعيدون عن مذاهب «التّقدّم» التي عرفها القرن الثّامن عشر. ومع ذلك، يبدو أنّ فكرة *الحضارة*، بما هي تعبيرٌ تاريخيّ تدريجيّ عن النّبوغ الإنسانيّ، تُوفِّرُ ضرورة لكلّ عقلانيّة تاريخيّة محتواها الأكثر صلابة. وهذه الفكرة هي نفسها التي يقيم عليها «كُنْدُرْسَايْ» (CONDORCET) مثلاً نظريّته في وصف تقدُّم الذّهن البشريّ. والحقيقة أنّه فَاتَ «كُنْدُرْسَايْ» أن يتصوّر تعدُّد أشكال الحضارة، بحسب الأسس المختلفة للمجتمعات الإنسانيّة، إذ تبدو لنا أيّ حضارة كجملة من التّقنيات والأشكال الاجتماعيّة والعادات والأفكار والأعمال والمُثُل العليا نسعى إلى الكشف عن عميق وحدتها. فلا تتمثّل المعقوليّة إطلاقاً في أن تَسُنَّ كلّ حضارة في النّهاية مبادئ نحكم بأنّها عقليّة. فقد تقوم حضارة معيّنة مثلما وصفها علماء الأجناس البشريّة (Ethnologues)، على مفاهيم وممارسات تثير فينا الاشمئزاز وتبدو لنا منافية للعقل[1]. إلاّ أنّ العلاقة التي تربط سلوك الأفراد بالتّقنيات الاقتصاديّة والبنى الاجتماعيّة والأحكام المسبقة الجَمْعيّة هي علاقة عقليّة. والتّطوّر الإجماليّ لهذه الأنساق هو الذي يكوّن العنصر العقليّ في التّاريخ.

ومن جهة أخرى، يسمح لنا تقدُّم علوم الإنسان بفهم متزايد لحدود كلّ حضارة خاصّة ولإكراهاتها. كما يسمح لنا بالكشف عن العوامل «الاستراتيجيّة» في عصرنا، وبالأمل في المشاركة في توجيه مصيرنا بصفة تكون دائماً أكثر فعاليّةً.

---

1 راجع مثلاً عند: رُوث بانَادِيكْت: *نماذج الثّقافات*، BENEDICT, *Patterns of cultures*، تحليل حضارة الدّابُو (Dabou) في ميلانيزيا Mélanésie (المؤلّف).

الفصل الرّابع

«الإنسان العاقل» Homo sapiens

لقد تفحّصنا العقل في استعماله من أجل المعرفة العلميّة للطّبيعة وللإنسان، ثمّ في استعماله لتأويل صيرورتنا الجماعيّة. ويجوز لنا الآن أن نحاول تقييم المواقف العقليّة العينيّة التي *نعيشها* فعليًّا في الظّروف الحاليّة للحضارة.

I. السّيّد بَانْدَا ومِينَارْفَا السّاكنة

إن كان العقل بحقّ أداة ناجعة في الفعل الإنسانيّ، فنحن نتوقّع تماما أن يتجلّى في الحياة بغير الشّكل المتحجّر الشّامل والكليانيّ. ورغم ذلك، فالأطروحة المضادّة القائلة بعقلانيّة مُفْرِطَة ومتصلّبة هي محلّ دفاع مستميت من قِبَل السّيّد «بَانْدا» (BENDA)[1] الذي يفضح ويُقصي باغتياظ كلّ نوع من تليين الفكر العقليّ وتحريكه. فالعقل في نظره سُكُونيّ (Statique). والعلم يشتغل منطلقا من اللاّمتحرّك إلى اللاّمتحرّك؛ وكلّ محاولة لإدخال الحركة على التّفكير هي مناورة مقنّعة من قِبَل اللاّعقلانيّة. إنّ «ثوابت الذّهن البشريّ» هي التي تحدّد الموقف العقليّ وتَضمن وضوح الأفكار وصلاحيّة

1 *أزمة العقلانيّة*، 1949 *(La crise du rationalisme)*؛ *في بعض ثوابت الذّهن البشريّ*، 1950 *(De quelques constantes de l'esprit humain)*؛ *فرنسا البيزنطيّة*، *(La France byzantine)* (ملاحظة المؤلّف).

الاستنتاجات والافتراضات، بحيث تُسْتَبْعَد لدى «بانْدا» أغلب التّصوّرات المعروضة في الفصول السّابقة على اعتبار أنّها متّسمة بالتّحيُّل والغشّ وأنّها تمظهرات شبه شيطانيّة لِمَيْل إلى اللاّعقليّ يتنكّر بألف طريقة. وبلا ريب، فإنّ قابليّة مجتمعاتنا للتّأثّر بالتّيّارات الأسطوريّة-الصّوفيّة القويّة في عصرنا تبرّر إلى حدّ ما ردَّ فعل «جِيلِيَانْ بَانْدا». ومع ذلك، لا يمكن قبول هذا التّصوّر السّكونيّ للعقل حالما نلامس واقع التّفكير العلميّ، فضلاً عمّا إذا تقبّلنا تصرُّف البشر الفعليّ على أنّه واقعة وأردنا تحديد دلالة العقل الإيجابيّة ودوره وفعاليّته.

ما يهمّ في آخر المطاف من أجل انتصاره، هو فهمٌ للعوائق التي تَحُدُّ من اشتغاله، وتَحَكُّمٌ في القدرات التي بوسعه أن يكون منظّماً لها، ولكن دون أن يقوم بديلاً عنها. يقول «سبينوزا»: « *Non ridere, nec lugere, neque detestari, sed intelligeri* »: «لا تضحكْ، لا تحزنْ، لا تكرهْ (الشّرّ)، بل افْهَمْ». وإن أضفنا: *وافْعَلْ*، نحصل على تعريف مقبول في نظرنا للموقف العقليّ.

إنّ العوائق أمام العقل هي إذن المعطيات التي تُمَارَسُ عليها قوّته، والسّمات الطّيّعة لطبيعة إنسانيّة هي دوماً محلّ مراجعة وتغيير من قِبَلِ الثّقافة. فالعقل لا ينتصر ولا يتحقّق إلاّ بالتّعارض.

يجدر حينئذ أن نعير انتباهنا إلى البعض من هذه العوائق، وسنتخيَّر الدّين والفنّ والهوى.

II. العقل والدّين

دار الحديث، في الفصل الأوّل، على الموقف السّحريّ-الأسطوريّ بما هو نقيض الموقف العقليّ، ولكنّنا لا نستطيع الخلط بين الدّين والميل إلى الأسطورة والسّحر من جهة، وبين الدّين وممارسة تجارب صوفيّة[2] من جهة أخرى. صحيح أنّنا نكاد لا نشكّ في أنّه

1 Mystiques: «السّحريّة» في ترجمة هـ. زغيب (ص: (108).

يأخذ عن الأوّل ويعبّر عن حنين إلى الثّانية. ومع ذلك، تشكّل الدّين في حضارتنا الحديثة كسلطة اجتماعيّة مُعَقْلَنة، أي مندمجة في إطار المؤسّسات العاديّة، ومؤدّية دورها بوضوح كبير ضمن الأطراف الفاعلة في التّاريخ. فعلاقاته بالعقل هي إذن، وبشكل ملموس، أكثر تعقيداً من مجرّد تعارض بسيط؛ ومن المفروض أنّها توضّح لنا حدود التّفكير العقليّ ذاتها.

هذا وتبقى مشكلة أصل الدّين مطروحة، في غياب توثيق قاطع حول أشكال السّلوك والتّفكير لدى أسلافنا الأوائل. ومع ذلك، فإنّ تفحّص الحضارات الحاليّة الأكثر بدائيّة يجعل من المستساغ جدًّا الأطروحة القائلة باللاّتميّز الأصليّ بين المواقف السّحريّة والتّقنية والعلميّة والدّينيّة. هذه التّمظهرات المختلفة تَحْكُمُها الرّغبة في اكتشاف *نظام* في الكون وضمانِ نفوذ ما على الأشياء والكائنات.

فما هو إذن العنصر الأساسيّ الذي يَسِمُ الموقف الدّينيّ ويجعله طريفاً بالمقارنة مع أيّ موقف آخر، حتّى خارج أشكال الدّين القائمة؟ إنّ الإنسان متديّن بقدر ما يضع فوق كلّ شي قيمة عليا، لا مشروطة تخضع لها كلّ قيمة أخرى وتُبْذَلُ من أجلها. فقصّة إبراهيم، المستعِدّ للتّضحية بالابن الذي يحبُّه لكي يلبّي نداء الرّبّ، تظلّ –دون أيّ شكّ– الرّمز الأبرز والأصحّ للموقف الدّينيّ. ولمزيد من الدّقّة، علينا إضافة أنّ هذه القيمة العليا لدى الإنسان المتديِّن هي من طبيعة فوق دنيويّة. فلن نتحدّث إلاّ تجاوزاً عن «دين الشّرف» مثلاً أو عن «دين سياسيّ»[1]. ومع ذلك، من الأكيد أنّ هذين العنصرين: الأولويّة اللاّمشروطة لقيمة، وسمتها الفوق طبيعيّة، غالباً ما نجدهما اليوم منفصلتين، بحيث يرى الإنسان المعاصر أمام عينيه نموّ أشكال من التّمسُّك الشّديد بمثُل دنيويّة، تجعل من هذه الأخيرة أدياناً حقيقيّة: «دين» التّقدّم المادّيّ والاجتماعيّ وتحرُّر الإنسان – «دين» العِرْق–

1 هذه الجملة غائبة في التّرجمة السّالفة الذّكر (، . م. ص: 109).

«دين» الرّفاه القائم على استعمال الآلات. فالعنصر الفوق طبيعيّ قد زال بينما بقي التّفوّق المطلق إلى حدّ ما لَمَثَل أعلى ينبغي السّعي إلى بلوغه. وثمّة أنواع متكاثرة من الأساطير وممارسات شبه سحريّة وطقوسيّة تنمو حول كلّ واحد من هذه الأشكال، معزّزة أكثر طابعها الموازي للدّين. وفي المقابل، فالأديان الفعليّة التي ما فتئت تنخرط عمليًّا في النّشاط المنتظم للقوى السّياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، تتمسّك هي أيضاً عن وعي أحياناً بمهمّات أرضيّة صرف، الأمر الذي ثار ضدّه «بَايْقي» (PÉGUY) مميّزاً بشدّة الصّعيدين «الصّوفيّ» و«السّياسيّ» في المسيحيّة. هذا النّوع المتزامن من التّعميم والتّحريف للموقف الدّينيّ هو أمر واقع يصعب إنكاره. وقد أمكن تأويله على أنّه علامة على ضعف مُحَيِّر في قدرة التّفكير العقليّ. ومن ثمّ جاءت لعنات «جيليان بَانْدَا» ضدَّ كلّ شكل غير سُكُونيّ للعقل، حيث يتّهمه بأنّه تَخَلٍّ عن الوضوح لصالح الغباء والخيال المختلّ والحماس.

وسنرى في ذلك بالأحرى دلالة على *حاجة إلى المطلق* لا يمكن للإنسان أن يتجرّد منها، وقد تكون حتّى إحدى مميّزاته الأقلّ زوالاً؛ أمّا تمظهراتها، فهي على حدّ سواء الدّافع إلى المنجزات الأكثر خصباً وروعة وإلى الجرائم[1] الأكثر إيلاماً. وأن يكون الإنسان في حاجة إلى المطلق لا يناقض العقل، ما دام البحث عنه موضوع تفكير واضح، بينما يُقْمَعُ العقل عندما يَعُوق تعيينُ هذه القيمة وكذلك وسائلُ تحقيقها نشاطَ الذّهن في أيّ مجال كان. والمثال البالغ الشّهرة، وهو مثال «قليلاي» (GALILÉE) المحكوم عليه، يقدّم النّموذج لتدخُّل قيمة فوق طبيعيّة في مجال معرفة الأشياء الطّبيعيّة. إنّ وضع الإنسان، اليوم وكذلك منذ عهد قريب، هو على حال يكون معها كلّ نُزُوع دينيّ إلى مَثَل أعلى محكوماً عليه بإيجاد نظام استبداديّ إذا أراد أن يكون فعّالاً وأن يُسْهِم في تغيير وضع البشر هذا بالذّات، بينما العقل، حين يقبل نظاماً استبداديًّا، لا يرضى به إلاّ على أنّه مؤقّت ومُرَاقَب. وعلى

1 Forfaits: «الاتّفاقات» (ن. م. ص: 109)، وهي ترجمة بعيدة عن السّياق.

الصّعيد العمليّ، فالمشكلة الأساسيّة أو المفارقة المحيّرة في عقلانيّة واضحة وخالصة من النّفاق هي مشكلة التّغلّب على التّعصّب وترويضه، بينما يعني رفض مواجهة الإحراج في العالم الحاضر الانغلاقَ في دائرة من الأوهام حيث تعمل آليّات التّفكير العقليّ بلا نتيجة.

ذاك فيما يبدو وضع العقل تجاه مختلف أشكال الموقف الدّينيّ.

III. الفنّ

يبدو، فيما يخصّ الفنّ، أنّه يُخْشَى بدرجة أقلّ حصول صراع حادّ بهذا القدر. ومع ذلك، من المفيد النّظر في علاقات الفنّ والعقل. يقول «بسكال»: «ما أشدّ غرور الرّسم إذ يجلب الإعجاب بمحاكاة الأشياء التي لا يُعجَب البتّة بأصولها» (*خواطر*: *Pensées*, éd. Brunschvicg, II, 134). فالموقف الجماليّ يتعارض مع الموقف العقليّ، بقدر ما يتعارض التّأمّل المفتون مع المعرفة الموضوعيّة. وبالقياس إلى التّحديد المتأنّي والمتلمّس للأشياء من قِبَل العلم، فالفنّ هو تحرير للخيال.

من المعروف أنّ «أفلاطون» يطرد الشّعراء من جمهوريّته المثاليّة إذ يصفهم بتَقْنِيِّي الوهم. فإذا كانت الأشياء الحقيقيّة هي التي ندركها بإعمال العقل، حينئذ يكون الفنّ بالفعل خالِقاً لأوهام، ولا يغرينا إلاّ لأنّه يبعدنا قَسْراً عن اهتماماتنا المباشرة. ولا شكّ في أنّ تخيّلات الفنّ، خاصّة حين تُنَمّيها اللّغة، يمكن فعلاً في حالات معيّنة أن «تعلّمنا»، أي أن تستدرجنا إلى إعمال التّفكير والإحساس في وضعيّات ومشاكل خاصّة بالعلاقات بين الكائنات، وبالتّالي يمكن أن تقوم بديلاً عن تحليلات التّفكير العقليّ. ولكن هذا الجانب التّعليميّ لا يجعل أبداً عملاً إنسانيًّا، بالأساس، من الفنون الجميلة. فالموقف الجماليّ يقوم بالذّات على الوضع المؤقّت بين قوسين لكلّ اهتمام يمسّ المشاكل التي ننوي حلّها، وعلى تعليق حيرتنا. ومع ذلك، ألحّ «أرسطو» كثيراً،

وآخرون من بعده، على مفعول «التّطهير»، وبالتّالي مفعول العقلنة (Rationalisation) الذي يكون أساسيًّا في الفنّ، وبخاصّة في المأساة. فمشهد الأهواء الجارفة، إذ يعطينا فرصة الانسياق وراءها خياليًّا، يجنّبنا الوقوع فعليًّا في المغالاة، ويجعل إذن من الأيسر التّغلّب عليها بالفطنة والعقل. وقد استعاد التّحليل النّفسيّ بصورة عالِمة -كما هو معروف- فكرة *الكَتَارْسِيسْ* (Catharsis) (التّطهير) القديمة: ذلك أنّ طاقة الفنّان أو المتأمّل المتّجهة في الأصل ولا شعوريًّا نحو إشباع رغبات تكْبُتها التّربية الاجتماعيّة، تكون قد تحوّلت إلى قدرة خلاّقة وحبّ للجمال. وبهذا المعنى، يمكن إذن القول إنّ نِتَاجَ الخيال الفنّيّ موازٍ تقريباً لنتاج التّفكير العقليّ.

وفي الحقيقة، يبدو لنا أنّ عمل الإنسان الفنّيّ يشتمل على جانبين متميّزين جدًّا تُوشِك مذاهب الكَتَارْسِيس أن تخلط بينهما. فالفنّ *تحرُّر شخصيّ*، ولكنّه أيضاً *طقس احتفاليّ* (Liturgie). فالعروض المسرحيّة، منذ أقدم العصور التي لدينا شواهد عليها، كما في أيّامنا هذه، إنّما هي احتفالات، ولو بأُبّهَة أقلّ، إذ يأتي إليها أفراد للمشاركة في اجتماع ولمشاطرة انفعالات جماعيّة. وبالطّبع، يَصْدُقُ هذا خاصّة على الفنون الاستعراضيّة، ولكنّ الملاحظة نفسها تنطبق إلى حدّ كبير على أعمال الرّسّام والنّحّات. ويبلغ عنصر الحماس الجماعيّ درجات مختلفة بحسب الأشكال الفنّيّة والسّياق الحضاريّ. ويصدر في كلّ الحالات عن انصهار حميميّ واشتراك غامض في المشاعر يَلَذُّ للإنسان عامّة، ويختلف تماماً عن ضروب التّبادُل بين الأشخاص المكوِّنة لممارسة العقل. وبالتّأكيد، هنالك عامل لاعقليّ، سواء استهجنّاه أو قبلناه. ويمكن حقًّا إدماج هذا العنصر في مجمل سلوك فرديّ مُعَقْلَن، أو في النّسق العقليّ لنظام اجتماعيّ. فهو مجال داخل اللاّمعقوليّة بوسْع العقل أن يطوّقه ويحاصره ويحيط به من كلّ جانب. وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى الجانب النّفسيّ الآخر في الفنّ بما هو تحرُّر شخصيّ. وقد وصفنا منه شكلاً متجذّراً وحماسيًّا بصورة خاصّة مع السّرياليّة. لكن كانت تلك حالة خاصّة من فَيْض التّفكير الحالم

والخياليّ الخارق، وهو يَسْري متدفّقاً في الحياة. فاللاّتميّز الكامل بين الفنّ والحياة هو فعلاً أحد المؤشّرات الأكثر وضوحاً على الموقف اللاّعقليّ. إلاّ أن التّحرُّر الشّخصيّ الذي ينشده الفنّان في الإبداع، وينشده الهاوي في تأمُّل الأعمال الفنّيّة، يمكن أن يحلّ صراعات وأنواعاً من الكبْح الدّاخليّ (Inhibitions) دون أن يقطع الفرد ضرورة مع الموقف العقليّ. وتتوقّف هذه الإمكانيّة بداهةً على الطّباع، ولكن على المجتمع أيضاً حيث يعيش النّاس. ومن ثَمَّ يتأتّى أنّه يمكن في أحقاب معيّنة من تاريخ الفنّ أن يكون الدّافع الجماليّ السّائد هو العقل[1]. ففي مجتمع متوازن، يجد الفنّان نفسه في وفاق مع النّشاط المنتظم للكيان الذي يحيط به. فيعبِّر عن هذا الوفاق في أعماله ولا يبحث البتّة عن الهروب من أطره الاجتماعيّة بقدر ما يسعى إلى التّعبير عنها. من ذلك أنّ فترة القرن السّابع عشر الفرنسيّ، التي تتراوح من «السّيد»[2] (*Le Cid*) (1636) إلى «أتَالِي»[3] (*Athalie*) (1691)، تتوافق بالتّأكيد مع هذا التّوازن المؤقّت الذي يُسَمَّى الكلاسيكيّة (Classicisme). وبطبيعة الحال، ليس القصد هو الإقرار بأن عصر «لويس الرّابع عشر» هو زمن تنظيم مثاليّ للمجتمع المدنيّ، بل نريد فحسب ملاحظة أنّه، نظراً إلى وضع الفنّانين في النّظام الاجتماعيّ القائم، ونظراً إلى الأسلوب الاقتصاديّ في استغلال الثّروات القوميّة وإلى الحالة التي عليها عادات المجتمع المهذّب، لا يمكن آنذاك لأيّ قوّة متجذّرة في المعارضة أن تعبِّر عن نفسها في الفنون. فضمن الدّائرة التي ما زالت ضيِّقة في المدينة الملَكيّة، يستتبّ النّظام بدرجة كافية يبدو معها العقل بما هو المثل الأعلى متماهياً بشكل محسوس مع الوضع القائم. وفي هذه الحالة، تريد الآداب والفنون

---

1 هذه الجملة غائبة في ترجمة هـ. زغيب (ص: 112).

2 مسرحيّة ألّفها بيار كُرْنَاي (PIERRE CORNEILLE) (1606–1684)، وهو شاعر مسرحيّ فرنسيّ.

3 مسرحيّة ألّفها جانْ رَاسِينْ (JEAN RACINE) (1639–1699)، وهو شاعر مسرحيّ فرنسيّ.

التّشكيليّة لنفسها أن تكون مُتَعَقِّلة (Raisonnables)، متوازنة ومعبِّرة بأمانة عن *الطَبيعة*، أي في الواقع عن الإنسان كما يشكّله هذا المجتمع الضّيّق، والرّائع مع ذلك.

وهكذا فالفنّ والعقل يكوِّنان عبر التّاريخ طِبَاقاً[1] (Contrepoint) يجعلهما تارة في توافق، وتارة أخرى في تنافر، وذلك بحسب نسيج البنى الجماعيّة العميقة التي يتمرّس عليها نشاطهما.

لِنَعُدْ إلى الحافز الأساسيّ في النّشاط الجماليّ، مقارنة بالحافز الأساسيّ في الموقف العقليّ. فبينما يرمي التّفكير العقليّ إلى إقامة *نموذج للعالَم*، قابل للمراقبة على مرأى من الجميع، ويستطيع كلّ شخص أن يختبره، يرمي الفنّ إلى *إسقاط*[2] (Projection) من الفرد على نتاج له قيمة في حدّ ذاته. ولفظ الإسقاط هذا له حظوة اليوم لدى علماء النّفس، إذ يُطْلَقُ على كلّ نشاط، واع أو غير واع، كفيل بتجسيم حقيقة شخصيّة باطنيّة في عالَم الأشياء المحسوسة، ولكن لا بغرض *التّعبير*، بل بغرض *الإبداع*. فكلّ مهمّة منجزة هي إلى حدّ ما إسقاطٌ. وأن يُفْصِح المرء بنفسه عمّا في ذاته، إن لم يفكّرٍ في آن واحد في العمل النّاتج عن ذلك على أنّه فنّيّ، فليس هذا إسقاطاً للذّات، وإنّما هو تعبير عن الذّات. وبطبيعة الحال، الفنّ هو معاً هذا وذاك، لكنّه إسقاطٌ بشكل جوهريّ. فالطّفل الذي يرسم منزلاً أو أُنَاساً، لا يريد التّعبير عن ذاته أو وصف نفسه، بل يريد فحسب خلق شيء يُعْجِب ويثير الاهتمام، ولكنه في الأثناء يعبِّر عن ذاته لاشعوريًّا. وما بين العقل والفنّ، تبدو المسافة حقّا هي نفسها التي تفصل ما بين فعل التّعبير وفعل إسقاط الذّات. إنّ التّفكير العقليّ يعبِّر عن الظّواهر بواسطة نماذج، بينما فعل الفنّان هو إسقاطٌ لعمل لا يكون أبداً مجرّدٍ نموذج للأشياء أو لذاته. وقد أدرك هذا جيّداً الفنّانون الأكثر وعياً، هؤلاء

---

1 الطِّباق: لحن يضاف إلى آخر على سبيل المصاحبة.

2 «انعكاس» في ترجمة هـ. زغيب (ص: 113)، خلافاً للمصطلح المتداول في علم النّفس.

الذين يمتنعون عن التّعليق على أشعارهم أو لوحاتهم لأنّ العمل، حالما يُخْلَق، لا ينتمي إلى الفنّان، بل إلى النّاس الذين يتأمّلونه؛ إنّه شيء جديد في الكون.

وبناء عليه، فالخصومة حول التّجريد والتّشكيل في الفنَ تَرْتَدُّ، أساساً، إلى سوء تفاهم. إنّ رسّامي الأشخاص والطّبيعة المعاصرين لـ«فَانْ دِكْ» (VAN DYCK)[1] يصوِّرون بالتّأكيد أشياء واقعيّة؛ و«إينْقر» (INGRES) يرفع من شأنها؛ و«بيكاسو» (PICASSO) و«براك» (BRAQUE) و«كلِي» (KLEE) يغيِّرون شكلها بصورة غريبة، و«كانْدِنْسكي» (KANDINSKI) و«ميرو» (MIRO) و«مُونْدريان» (MONDRIAN) لم يعودوا يصوّرون أيّ شيء. ولكن مع التّساوي في النّبوغ، يُسْقِطُ الرّسّامون والنّحّاتون ذواتهم على حدّ سواء في عمل ما، تشكيليًّا كان أو تجريديًّا. فلا قيمة لرسم شخص عند «فرانتس هالس» (FRANZ HALS)، ورسم منظر طبيعيّ عند «هُبَّايْمَا» (HOBBEMA) باعتبارهما نسخة مطابقة لكائنات وأشياء زالت، وإنّما لهما قيمة باعتبارهما إسقاطاً للفنّان نابضاً بالحياة على نحو مُلْغز. فالمهارة التّقنيّة، والصّعوبات المُذَلَّلة للتوصُّل إلى إحداث الوهم أو التّأثير الخلاّب الذي يحصل عليه الفنّان، إنّما هي قِيَمٌ مقترنة بالشّيء المخلوق على هذا النّحو، وليس بالنّسخة التي هي محاكاة للطّبيعة والحياة. وكذلك الشّأن إذن بالنّسبة إلى رسم طبيعة جامدة (Nature morte) عند «براك» (BRAQUE) حيث لا يُسْتَنْسَخ الشّيء، بل يتخفّى بالأحرى تحت تناغم الأشكال التي تُسْتَمدُّ منه؛ وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى رسم مركّب عند «موندريان» (MONDRIAN)، لم يعد يذكّر بأيّ شيء من هذا العالَم. ولهذا السّبب دون شكّ، لا تعجبنا نسخة تامّة

---

1 «فانْ دِكْ»: رسّام فلمنْديّ (من فلنْدريا). ولد في انْفَارْس (Anvers) ببلجيكا (1599–1641)، أبدع في فنّ «البُورْترَاي»، أي رسم الأشخاص.

كعمل فنّيّ، علماً بأنّها نسخة، إذ لم تَعُدْ تُدْرَكُ على أنّها إسقاطٌ، بل على أنّها نوع من الشّرح للعمل الأصيل والتّعليق عليه.

إن كان صحيحاً جدًّا أنّ التّفكير العقليّ يختلف عن الموقف الجماليّ في أنّ الإنسان يُفْصِح فيه عن ذاته ولا يُسْقطها عليه، فينبغي مع ذلك عدم استخلاص وجود تنافر أساسيّ بين العقل والفنّ. فعمل التّفكير العقليّ، خاصّة في العلوم، يمكن أن يكون إسقاطيًّا بصفة ثانويّة. من ذلك أنّ نسق العالَم عند «نيوتن»، والمبرهنات عند «إقليدس» هي، بالتّأكيد، أدوات للفكر التّفسيريّ، ولكنّها أيضاً نتاجات للنّبوغ البشريّ، حتّى أنّ كلاًّ منها يحمل الدّلالة على نبوغ فرديّ. وبهذا الاعتبار، فهي إسقاطات، «رسوبات إنسانيّة» وفق العبارة الغريبة التي أطلقها نحات تجريديّ على أعماله... ولا نستطيع بالطّبع التّعرّف إليها من هذا الجانب ولا تَذَوُّقها إلاّ متى أصبحت حقيقتها معتادة لدينا بقدر كاف، إذ لا يُيَسِّر لنا أيّ ميل حسّيّ مقاربتها. لكن أليست هذه، بدرجة أقلّ، حال سائر الفنون؟

ينبغي إذن القول إنّ تعايش الموقف العقليّ والموقف الجماليّ لا يولِّد صراعاً جوهريًّا، إذ هما ينموان على صعيدين مختلفين. فالفنّ ينشأ عن الحاجة نفسها إلى الإسقاط الخلاّق، التي تَحْكُم نشاطاً عقليًّا بيِّناً تماماً. غير أنّ أحدهما يُقِيمُ مشروعه على الموضوع الذي يخلقه، والآخر على أداة التّفسير والتّدخُّل التي يُنْشئها.

IV. الهَوَى

أمّا الهوى، فيبدو هو والعقل ذاته على طرفي نقيض. وعلى أيّ حال، لا بدّ من الاتّفاق على ما نسمّيه هَوًى. إنّ لفظ (Passion) يتعارض حسب الاشتقاق مع الفعل (Action)[1]. لذا فالإنسان الهَوِيّ

---

1 يُطلق لفظ (Passion) على إحدى مقولات أرسطو، وهي «الانفعال» كما دأب الفلاسفة العرب على تسميتها، في مقابل «الفعل» (انظر: جميل صليبا: المعجم .../...

(Passionné) يتحمّل هواه أكثر ممّا يُبْدِيه. وسمة السّلوك الهويّ كما نقابله بالموقف العقليّ إنّما هي فقدان التّحكّم في الذّات. ولا فائدة هنا في تلخيص بيانات الرّوائيّين والكُتّاب المسرحيّين. فكلّ ما هو مأساويّ في الهوى ينشأ بالذّات عن استلاب (Dépossession) الفرد من قِبَل قوّة تبدو غريبة عنه وتتجاوزه.

فلنراقبْ البخيل أو الغيور. ربّما يكونان، أثناء اللّحظات النّادرة التي لا يحصل فيها شيء يثير هَوَاهُما، رفيقين لطيفين، شخصين نبيهين، رقيقين، متفهّمين، ظريفين. وحالما يفلت منهما الهوى، يحلّ محلّ سلوكهما العاديّ سلوك مختلف جوهريًّا. فالتّصرّف الخاضع للهوى هو تقريباً مستقلّ ذاتيًّا ومعزول، إذ يحدث كلّ شيء وكأنّ الفرد قد فقد السّيطرة على الذّات وظلّ لعبة في يد شخصيّة داخليّة تلازمه. وهذه التّحوّلات السّلوكيّة لدى الهويّ بيّنها «برُوسْت» (PROUST) بدقّة في شخص «البَارُون دي شارْليسْ»، وبصفة عامّة في أغلب شخصيّات «*الزّمن الضّائع*» (*Le temps perdu*). إنّ لامعقوليّة الهوى إذن لا تعني إطلاقاً عدم التّماسك. فسياق تصرّف الهويّ يمكن أن يكون منطقيًّا تماماً ومتعقّلاً في حدّ ذاته، باعتبار الأهداف التي ينشدها الهوَى. ولكن لا تعنيه (أي التّصرّف) أيّ مراقبة ولا أيّ نقد يأتي من خارج دائرته. وفي الحالات القصوى، يشكل الهوى ما يسمّيه الأطبّاء النّفسيّون نسقاً هَذَيَانيًّا (Délirant) حيث يَنْشُط الإدراك العقليّ فعلاً لدى الشّخص، لكنّه إدراك يخضع لأهداف الهوى. وبهذا المعنى فقط، يكون الهوى نقيض العقل. ويخطئ من يعتقد أنّ الصّراع بين «الرّوحيّ» و«المادّيّ» يتجلّى في هذا التّعارض على نحو غير مباشر وبشكل مقنّع. فلئن كانت بعض الأهواء تقوم فعلاً على الرّغبات الحسّيّة الأكثر بساطة، فإنّ الأهواء الأكثر حدّة وتنظيماً والأكثر

.../...

الفلسفيّ، ج: 1، ص: 165. وللتّوسّع والمقارنة خاصّة بين الهوى والانفعال، انظر: *المرجع نفسه*، ج: 2، ص: 70، وص: 828-529).

اجتياحاً هي مُحَصَّلة بناء فكريّ معقّد، وموضوعاتها بعيدة جدًّا عن الحاجات الحيوانيّة البسيطة. وبالعكس، يبدو الهوى بالأحرى، في شكله الأخصّ، على أنّه *عقل ضالّ*.

تكاد كلّ المذاهب الفلسفيّة الكلاسيكيّة تعرّف الخُلُقيّة بأنّها استعادة لسيطرة العقل. ففي رأي «أفلاطون» الذي نعرف عنه أسطورة الحُوذِيّ (*«فاذْرُوس»* Phèdres 246 a)، النّفس شبيهة بعربة يكون حُوذِيُّها الذّكاء العقليّ («نُوسْ» باليونانيّة νοῦς) يقود جوادين، أحدهما وديع وجرّار، والآخر حَرُونٌ وصعب المراس، يمثّل أحدهما الإرادة الطّيّبة، «القلب»، ويمثّل الآخر الرّغبات غير المتحكّم فيها، والأهواء. وطبقاً للتّوجُّه العامّ في الأفلاطونيّة، تُرَدُّ الأهواء هنا أساساً إلى وضعنا الدّنيويّ، إلى حقيقة أنّنا حَبِيسُو أجسامنا.

ذاك نفس المنظور الذي يستعيده «ديكارت» حين يعرّف «الأهواء» تعريفاً واسعاً جدًّا، على أنّها[1]

إدراكات (حسّيّة) أو مشاعر أو انفعالات في النّفس تُرَدُّ إليها خاصّة، وتكون مُسَبَّبَة ومُغذّاة ومُعزّزة بحركةٍ ما في الأرواح (الحيوانيّة) (**كتاب** *انفعالات النّفس*، الفقرة 27، *Traité des passions de l'âme*, art. 27).

والأرواح الحيوانيّة عند «ديكارت» هي ما يعادل الدّافع العصبيّ (Influx nerveux) عندنا. وهي تكوّن وسيلة نقل التّفاعلات الملغزة بين النّفس والجسم كما يتصوّرهما. إذن يُطلِق اسم الأهواء، مبدئيًّا، على كلّ ما «يُثار في النّفس دون مساعدة من قِبَل الإرادة، وبالتّالي دون فعل صادر عنها، بل من جرّاء الانطباعات وحدها التي تكون في الدّماغ» (*رسالة إلى الأميرة آليزابات* بتاريخ 6 أكتوبر 1645). ولكنّ الاستعمال يفرض أن نخصّ بهذا الاسم «الأفكار التي يسبّبها اهتياج خاصّ في

---

1 ما سيلي مباشرة من أقوال لديكارت وتحاليل تخصّه غائب في ترجمة هـ. زغيب (ن. م. ص: 117).

النّفس» (*المرجع نفسه*). وبناء على تعريف واسع جدًّا، ندرك أنّ «ديكارت» لا يستطيع استبعاد كلّ الأهواء دفعة واحدة، وأنّه يميّز من بينها الحسنة والقبيحة. فالأخلاق الدّيكارتيّة هي إذن صراع ضدّ الإفراط في الأهواء، وليس ضدّ الأهواء في حدّ ذاتها.

أمّا التّصوّر السّبينوزويّ للعلاقات بين العقل والأهواء، فهو مختلف جدًّا. فالهوى بمعنى «سبينوزا» هو كلّ ما ينطوي على معرفة منقوصة بالمسبّبات والأسباب. وبوجه خاصّ، تتميّز حركات النّفس هذه، التي نسمّيها عادةً أهواء، بعَمَاها عن أسبابها، في حين تقوم مهمّة العقل على اكتساب معرفة متكاملة أكثر فأكثر بكلّ شيء، وخاصّة بي أنا، إذ أنا «جزء من الكون». إنّ ما يلغيه العقل هنا ليس الدّافع الذي يَحْدُو حركة الهوى، بل انعزاليّة السّلوك الذي تحدثه. فالحكيم، مثلاً، يسعى جاهداً إلى أن يعارض الأهواء بالأهواء ويوجّهَ، عن وعي، طاقة هي ماهية الكائن ذاتها. ويبدو لنا أن لا أحد من الفلاسفة الكلاسيكيّين طرح بصورة أفضل مشكل الأهواء بالنّسبة إلى الإنسان الحديث، وهو إيجاد تسلية عقليّة عن الأهواء. إلاّ أنّ المسألة لم تعد تُطْرَح اليوم على الصّعيد الفرديّ، إذ أصبحت عقلنة الأهواء مشكلة تنظيم جماعيّ.

ذلك أنّ تعدُّد العلاقات الاجتماعيّة التي تشدّ الفرد، وقوّتها يجعلان، من جهة، أشكال أهوائه مفروضة عليه إلى حدّ كبير، ويجعلان، من جهة أخرى، ممارستها تؤدّي إلى نتائج جماعيّة أوسع أثراً. فالجهاز الاجتماعيّ يشتمل إذن على جانب من توجيه الأهواء، يتراوح من القوانين الزّجريّة إلى الدّعوات الإشهاريّة. وعلى هذا النّحو، تتمّ عقلنة الأهواء بمفعول نُمُوٍّ وتطوُّر تلقائيّ للمؤسّسات القانونيّة والاقتصاديّة. ولكن تنشأ تدريجيًّا رغبة جماعيّة في التّنظيم المُرَكَز. ويمكن أن نرى، في ذلك، التّحقّق التّدريجيّ لمثل سبينوزويّ أعلى في العقلنة على نطاق واسع، لو أنّ محاولات التّوجيه الجماعيّ للأهواء الإنسانيّة لم تكن تصدر هي ذاتها في أغلب الأحيان عن توجّه مرتبط

بالأهواء. فالإثارة الجماعيّة لبعض الأهواء من خلال وسائل الدّعاية والضّغط التي تمتلكها الوحدات الاقتصاديّة الكبرى أو الدّولة، هي بالتّأكيد أكبر خطر يتعرّض له العقل من جرّاء الموقف الهَويّ. ذلك أنّ ممارسة الأهواء الفرديّة –محدَّدةً أساساً بطَبْع كلّ شخص– تكون في العادة محدودة ومحصورة في أطر الحياة الاجتماعيّة. أمّا الأهواء الجماعيّة، صانعة أطرها الخاصّة، فهي لا تلقى أيّ مانع عقليّ. فتكون سيادةُ المغالاة واللاّعقل (Déraison).

يمكن إذن استنتاج أنّ هذا هو المظهر الأساسيّ الذي من خلاله يواجه العقل والهوى أحدهما الآخر في العالَم المعاصر. ويزداد الصّراع هنا صعوبة، بقدر ما تُعْوز الأفراد الذّلائل للحكم بشأن هذا الهَذَيان (Délire) المنظّم على نطاق يتجاوزهم، حيث قطاعات كاملة من الحياة الجماعيّة تكون موجَّهة عقليًّا، والتّفكير العلميّ يُطبَّق على موضوعات محدَّدة، ولكن بإشراف لاعقل فظيع يُمْعِن في استخدامه. فللتّفكير العقليّ إذن مهمّة الوقاية من هذا التّكاثر في الأهواء الجماعيّة وإيقافه.

تلك هي وضعيّة العقل في عالَم لا يُخْلِص له البتّة. فوجود تطلُّعات دينيّة وجماليّة وتطلّعات مرتبطة بالأهواء يحدّ بالتّأكيد من مجال تطبيقه. ولكنّ ذلك معناه أنّ العقل، في استعماله العمليّ[1] كما في استعماله المعرفيّ، إنّما هو فَتْحٌ (Conquête)، وليس مجرّد قاعدة فعل محدَّدة.

٧. العقل والآلات

وتبعاً لذلك، يكون من العبث على حدّ سواء أن نقول إنّ الإنسان عقلٌ فحسب أو ينبغي أن يكون كذلك، وأن نثبت وجودَ قَعِيرَات (Synclinaux) دون الإحديدابيّات (Anticlinaux) التي

1 يستعمل هذا اللّفظ هنا بمعنى فلسفيّ دقيق: يكون *عمليًّا* (*Pratique*)، في مقابل النّظريّ، ما يخصّ الفعل الحرّ لدى الإنسان (المؤلف).

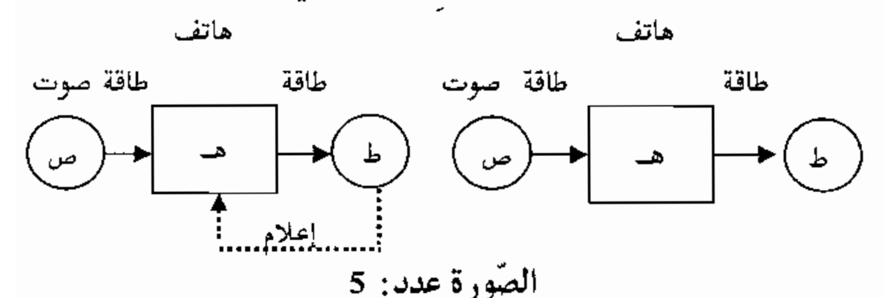
تقابلها. فالعقل نَذْرٌ على الإنسان؛ وقد حاولنا أن نبيِّن تحقُّقه بذكر بعض العوائق الرّئيسيّة. ولو كان علينا الآن أن نلخّص بأكثر ما يمكن من الوضوح السّمات المميِّزة للنّشاط العقليّ، لقلنا إنّ العقل هو أساساً صانع آلات.

كان «برقسون» أوّل من أراد تعريف الذّكاء بطريقة مقاربة، حيث يعارضه بالحدْس، كما هو معروف. فالذّكاء، كما يقول، خَالق أدوات. ولكنّه كان يريد بذلك أن يضع حدود هذا الذّكاء العقليّ ذاتها، لأنّ الأداة، بما هي -في نظره- نظام أعمى ومتحجِّر من القطع المجمَّعة بحذق، تتعارض جوهريًّا مع ما هو حيٌّ وروحيٌّ. ويمكن اليوم إعطاء رمز الذّكاء هذا معنى جديداً ووَفْق توجّه مختلف تماماً، بحيث نتحدّث عن *آلات* (Machines)، وليس عن مجرّد *أدوات* (Outils). وسنبيِّنُ أنّ هذا المفهوم لا بدّ أن يمتدّ من هنا فصاعداً إلى أنظمة عمليّات التّفكير المنطقيّ، وأنّه من جهة أخرى تسمح ثورة حديثة في التّقنية بإعطاء هذا المفهوم معنى فلسفيًّا جديداً، كفيلاً بتوضيح سبُل التّفكير العقليّ.

إنّ مصير هذا الأخير تُصَوِّرُه بشكل جيّد أسطورةُ «بِقْمَالِيُونْ» (PYGMALION). فـ«بقماليون» النّحّات البارع، يسوِّي تمثالاً مكتمل الأشكال. ولكنّه كان يريد، بدل تمثال جامد، أن يخلق كائناً حيًّا. ومهمّة التّفكير العقليّ الحديث تقوم هي أيضاً على خلق نماذج من الظّواهر الطّبيعيّة والأفعال الإنسانيّة، وتسعى إلى محاكاتها دائماً بطريقة أفضل، بواسطة مفاهيم مجرّدة تتجسّم في «آلات». وقد رأينا أنّ الفهم يعني هنا بناء نموذج (Modèle) وأنّ النّموذج هو رسم إجماليّ لـ«آلة»[1]. فينبغي عدم الوقوف عند المفهوم الكلاسيكيّ للآلة، منظوراً إليها على أنّها مجرّد نظام بسيط لتحويل الطّاقة يجد مثيلاً له في

1 يمكن الاستفادة من قراءة: « Que sais-je ? »، عدد: 639، حول الآلات (المؤلّف).

الرّافِعة أو المحرِّك البخاريّ. فإلى جانب تبادلات الطّاقة، التي تميِّز فعلاً هذا النّوع من النّظام، توجد عمليًّات أكثر دقّة كانت التّقنية والعلم الكلاسيكيّ يهملانها في مقاربة أولى. لننظرْ مثلاً إلى الهواتف القديمة المستعملة في الرّيف وهي تشتغل دون مِركَم (Accumulateur) ولا حاشِدة كهربائيّة (Pile)، إذ يوفِّر مغناطيس بسيط طاقة كَهْرَطيسيّة (Electro-magnétique)، تعدِّلها آليًّا ارتجاجات غشاء رقيق تحت تأثير النَّفَس المصاحب للصّوت البشريّ. فالتّبادلات الطّاقيّة هنا طفيفة، بل لا أهمّية لها، بالنّظر إلى النّتيجة المتحصَّل عليها، وهي نَقْل صوت بشريّ، نقل إعلاميّ يمكن أن تكون نتائجه الطّاقيّة خطيرة، حالما تُؤَوَّل الرّسالة من قِبَلِ كائن بشريّ[1].



الصّورة عدد: 5

وكذلك لا أهمّية فيما يبدو للاستهلاك في الطّاقة الكهربائيّة أو الكيميائيّة، المصاحب لظواهر الدّورة العصبيّة (Circulation nerveuse) التي تُتَرْجَم إلى فكر. وفي هذه الحالة، المهمّ هو بالتّأكيد نقل الإعلام (Information)، وهو مفهوم لا يزال هنا غامضاً، كما لا يزال مجرّد بطاقة نضعها على ظواهر مثل انتقال مجموعة من الحروف أو من الأصوات المُشَفَّرة من نقطة إلى أخرى في المكان أو الزّمان –أو نقْل «أمر» بثَنْي أحد الأطراف، من المركز العصبيّ المُثار إلى عضلاتنا. ولكن إذا

---

1 هو ذا مثال: خطيب يتكلّم في قاعة اجتماع كبيرة، فيُشِعُّ، في شكل ذبذبات في الهواء المحيط، طاقة صوتيّة بمقدار 25 إلى 50 ميكروات (Microwatts). هذا وينبغي توفُّر حوالي 15 مليوناً من الخطباء لإنتاج طاقة صوتيّة تساوي حصاناً بخاريًّا واحداً... ومع ذلك، يستطيع خطيب واحد أن يثير في القاعة عاصفة حقيقيّة من الصّراخ أو يحدث هيجاناً في الجمهور (المؤلّف).

أخذنا بعين الاعتبار هذه السّيرورات وعَلِمْنا كيف نعيد إنتاجها ونراقبها، يصبح مفهوم الآلة أكثر ثراءً وتعقيداً إلى حدّ كبير. فلم يَعُد ذلك القسم من الفيزياء، الذي يسمّى علم الطّاقة (Énergétique)، هو العلم الرّئيسيّ الذي ينبغي عليه الفنّ الآليّ، إذ لا بدّ لعلم جديد أن يتأسّس وأن ينشئ مفاهيمه، وأن يعطي خاصّة فكرة الإعلام معنى دقيقاً ويبتكر لها قِيساً. وهنا، تبدو الآلة بمثابة عُضْويّة (organisme) تتحكّم في ذاتها إلى حدّ ما وتتضمّن رُبّانها الخاصّ – كِيبَرْنَاتَاسْ (باليونانيّة χυβερνήτης). ومن ثمّ جاء لفظ السّيبَرْنَاتِيك كما يطلق على العلم الذي هو بصدد النّشوء[1].

يمكن أن نتصوّر إجمالاً الرّسم البيانيّ للآلة من الطّراز الجديد، بإدخال حلقة «ضبط» (Asservissement) ثانويّة (أو «مفعول ارْتِجاعيّ» Feed bach) في التّخطيط الطّاقيّ، تَنْقُلُ بالتّأكيد طاقة، لكن بكمّية لا أهمّية لها، وباعتبارها وسيلة نقل لإعلام تُنَظِّمُ الآلة بواسطته سيرَها الخاصّ وتُغيِّرُه. فالمقود الآليّ، مثلاً، حين يدور مقدار زاوية أكبر من زاوية السّير المحدَّدة سلفاً، يرد الفعل بواسطة حلْقة ضبط في جهاز قيادته الخاصّ الذي يُعدِّل موقعه بنوع من التّلمُّس التّذبذبيّ.

وإذا نظرنا إلى أهمّية الإمكانات المُتاحة لعلمٍ خاصّ بالآلات قادر على بناء أجهزة من هذا النّوع أكثر فأكثر تعقيداً، وقادر أيضاً على مراقبتها، ندرك أنّ تعريف مهمّة العقل الرّاهنة بأنّها بناء آلات، ليس تقييداً متسرِّعاً. أمّا معرفة ما إذا كانت آليّات من هذا النّوع قادرة على أن تكشف للنّاس سرّ الحياة والتّفكير، فذلك أمر آخر. وسنترك جانباً هذا الشكل الميتافيزيقيّ عن قصد. لكن يجوز لنا القول بأنّ توسيع المفهوم والآفاقَ التي يفتحها تُقدّمنا خطوة نحو التّفسير العقليّ للظّواهر، أي نحو بناء نماذج ملائمة بشكل متزايد.

---

1 لا ننسى أنّ الكتاب أُلِّفَ في الخمسينات من القرن الماضي، فقد خطا هذا العلم في الفترات اللاحقة خطوات عملاقة أدّت إلى ثورة في تقنيات الإعلام والاتّصال.

وفضلاً عن ذلك، ولتدقيق فكرة عقل صانعٍ لآلات وتأكيدها، نَرُومُ التّشديد على أنّ العمل العقليّ الأكثر تجريداً، أو الصّياغة المنطقيّة للتّفكير ذاته تستجيب لهذا التّعريف. فطموح المناطقة المحدثين هو بناء نماذج من التّفكير المجرّد بحيث تكون صلاحيّة (Validité) النّتائج مضمونة بإمكان التّنفيذ الآليّ التّدريجيّ لسلسلة من العمليّات الأوّليّة. ويتحدّث بعضهم حتّى صراحة عن «آلات» («تُورنْغ» TURING) لتسمية نماذجهم. فلا شكّ إذن في أنّ غاية التّفكير المنطقيّ هي التّركيب الخياليّ لنوع من الآلة الرّمزيّة. هذا هو معنى أكْسَمَة (Aximatisation) المعرفة العلميّة وصَوْرَنَتِها (Formalisation)، اللّتين شُرِع في إنجازهما منذ بداية هذا القرن [العشرين]، واللّتين تمتدّان من الرّياضيّات إلى سائر العلوم، فيُرَادُ رَدّ كلّ علم –ما أن يتكوّن– إلى نسق من الدّواليب المحدّدة بوضوح. غير أنّ الآلة المبنيّة على هذا النّحو ليست أبداً سوى آلة *ينبغي التّحقق منها*. فالعقل المتميّز بالفعاليّة، أي ذاك الذي ينشئ العلم، ليس صوريًّا، إذ هو باني صُوريّات (Formalismes) يوجّه استعمالها ويؤوّلها ويتحكّم فيها. ففي مجال المنطق الخالص، مثلاً، تؤدّي سيرورة الصَّوْرَنَة (أو الصّياغة الصّوريّة) هذه إلى أنساق ينبغي اختبار صلاحيّتها. فيبتكر التّفكير العقليّ إذن من جديد صُوريّةً من الدّرجة الثّانية، آلة للتّحقق من الآلات... ولكن لا يمكن للسّيرورة أن تتكرّر إلى ما لا نهاية. فميزة الصّوريّة أنّها تُسْتَنْفَد في هذا التّكرار، ولا تشكّل إذن سوى أحد جوانب التّفكير العقليّ، إنّها من صنع العقل فحسب.

وخطر هذا التّكاثر المستمرّ في أعمال العقل هو أنّ آليّتها تَنْزَع إلى القيام بديلاً عن العقل نفسه. فـ«الآلات» هي بمثابة تماثيل تسير سيراً عاديًّا، ومن المغري أن تُتْرَكَ وشأنها. ففي مجال التّفكير الخالص، بوسعنا ضرب مثال المنطق الوسيط (Logique médiévale)، تلك الآلة الجميلة والضّخمة، والمتقنة بشكل رائع، التي أضرّ اشتغالها العقل لعدّة قرون. وفي مجال أوسع، يمكن التّفكير في القسط المتزايد الأهمّية، الذي تُسْهِمُ به في حضاراتنا الأساليب الآليّة، والآلات الفعّالة المادّيّة

والفكريّة التي تُشَكِّلُ علمنا وتقنياتنا. فالنّجاعة المطلوبة من أعمال العقل تقتضي، بشكل متزايد وفي جوانب متقدّمة جدًّا من حضارتنا البارعة في الآليّات، تجزئة في المهامّ العقليّة تجعل من إنجاز مشروع المعرفة الجماعيّة ذاتها آلة ضخمة دواليبها عقول فرديّة دقيقة التّخصُّص وموجّهة. ومن جهة أخرى، تُسْتَخْدَم نتاجات التّفكير العقليّ لغايات لا يراقبها العقل البتّة. فهل نحن ماضون نحو *صُوريّة صناعيّة* كاملة، أي نحو صوريّة صُنْع آلات لآلات، أم أنّنا سنرى الإنسان يواجه أخيراً وبصفة عقليّة مشكل معرفة الإنسان واستكمالِه وسعادتِه؟

يروي أحد المسافرين أنّ قبائل من الهنود تعيش في غابات خطّ الاستواء دون اتّصال بالمتحضّرين. وذات يوم، جاءت إلى أراضيهم مئات من الشّاحنات والحفّارات والجرّافات، تشقّ الطّرق وتحفر الآبار وتَقْلب الغابة، لحساب شركة نفطيّة. وإليكم كيف فسّر الهنود فيما بينهم هذه الظّاهرة، وقد أصابهم الذّهول، فقالوا: «ظهرت في الغابة حيوانات جديدة. فروّضت البشر الذين يطيعونها ويخدمونها كالعبيد. أمّا الرّجال البيض، فيغذّونها ويشقّون لها مسالك عبر الغابة...».



خاتمـــة

1. هكذا حاولنـا أن نبـيّن، مـن خـلال الكشـف عـن العقـل في سـياق الحضارة المعاصرة، أنّه لا يُرَدُّ بـأيّ حـال إلى *وظيفـة نفسـيّة*. فَـأَنْ يُرَاد تحويل وصف النّشاط العقليّ إلى فصل في علم النّفس، هو خطأ فادح إلى درجة تشويه سمات العقل الأكثر دلالة. هنالك بالتّأكيـــد -والحقّ يقال- علم نفس خاصّ بالذّكاء، ولكن ليس ثمّة علم نفـس خـاصّ بالعقـل، بـالمعنى الحصـريّ للكلمـة، لأنّ العقـل تركيــب (Synthèse) من قواعد خلاّقة.

2. وفي المقابـل، يـنجم عـن هـذا العـرض الإجمـاليّ أنّ دراسـة علميّـة اجتماعيّة لحالات العقل المختلفة تفرض نفسها. فقـد أَسْـهَمَ تـاريخ العلوم والتّقنيات وتاريخ الشّعور الدّينيّ بقـدْر كـبير في تـوفير المـوادّ لبحث من هذا النّوع. نعرف الآن بشـكل مقبـول مـا تعنيـه المعرفـة العقليّـة في زماننـا، مقارنـة بمعرفـة العصـور الأخـرى، وإنْ كانـت العلاقة التي تربطها بالأطر العامّة للحياة الاجتماعيّـة غامضـة جـدًّا بالنّسبة إلينا في معظم الأحيان. إلاّ أنّه ينبغي توسـيع هـذا التّأويـل إلى أوجُه التّفكير العقليّ الأخرى، وإلى أوجُه العقـل العمليّـة الأقـلّ منزلة وأوجهه السّياسيّة العينيّة.

3. وأخيراً، تبيّن لنا أنّ العقل، بعيداً عن أن يكون شكلاً مـن الـتّفكير محدّداً بصورة نهائيّة، كان فتحاً مستمرًّا. فالعقل، في تنافسه الدّائم مع المواقف المتّصفة باللاّعقليّة، يكوّن في كل عصر *شكلاً من الخيال الخلاّق في حالة توازن مؤقّت*. وبهـذا الاعتبـار، سـيظلّ باستمرار، عبر العديد من التّقلّبات، إحدى القوى الأكثر حيويّة في حضارتنا.

قائمة المراجع

العقلانيّة في تاريخ الفلسفة

- أفلاطون، *الجمهوريّة*، (الكتاب السّابع).

PLATON, *République* (liv. VII), éd. Budé.

- أرسطو، *التّحليلات*، II.

ARISTOTE, *Analytiques*, II, trad. TRICOT.

- ديكارت، *قواعد لتوجيه الذّهن*.

DESCARTES, *Règles pour la direction de l'esprit*, éd. de la Pléiade.

- سبينوزا، *في إصلاح العقل*.

SPINOZA, *De la réforme de l'entendement*, trad. APPUHN (coll. « Garnier »).

- لِيْبنتس، *مقالة في الميتافيزيقا*.

LEIBNIZ, *Discours de métaphysique*, éd. Prenant (Morceaux choisis de L. , coll. « Garnier »).

- كانط، *نقد العقل الخالص*.

KANT, *Critique de la raison pure* (Préfaces et Introduction), trad. TREMESAYGUES et PACAUD.

- كُونْت، *دروس في الفلسفة الوضعيّة*، (الدّرسان 1 و2).

COMTE, *Cours de philosophie positive* (leçons 1 et 2).

- هيقل، *فينمينولوجيا الرّوح*.

HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit* (Introduction), trad. HYPPOLITE.

- ماركس، *الاقتصاد السّياسيّ والفلسفة*.

MARX, *Économie politique et philosophie*, éd. Molitor (*œuvres complètes de Marx*, t. VI des *œuvres philosophiques*).

علم النّفس والاجتماع الخاصّ بالعقل

- مَنْهايْم، *محاولات في علم اجتماع المعرفة*.

MANNHEIM, *Essays on the sociology of knowledge*, Londres, 1952.

- مارْتُونْ، *علم اجتماع المعرفة*.

MERTON, *La sociologie de la connaissance* (in GURVITCH-MOORE, *La sociologie au XXe siècle*, t. I).

- بياجي، *علم نفس الذّكاء*.

PIAGET, *La psychologie de l'intelligence*, Paris, 1949.

التّصوّف – الرّومانسيّة – الوجوديّة

- برقسون، *منبعا الأخلاق والدّين*.
BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris, 1932).

- برنشفيك، *عصور الذّكاء*.
BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence* (Paris, 1937).

- كاسيرار، *أسطورة الدّولة*.
CASSIRER, *The myth of the state* (Yale University Press, 1946).

- شَاسْتُوفْ، *كيركغارد وفلسفة الوجود*.
CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (Paris, 1938).

- لفي–بريل، *العقليّة البدائيّة*.
LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive* (Paris, 1922).

- برادين، *روح الدّين*.
PRADINES, *L'esprit de la religion* (Paris, 1941).

- سارتر، *الوجوديّة إنسانويّة*.
SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris, 1946)

العقل في العلوم

- بشلار، *الرّوح العلميّ الجديد*.
BACHELARD, *Le nouvel esprit scientifique* (Paris, 1934).

- بشلار، *العقلانيّة المطبّقة*.
BACHELARD, *Le rationalisme appliqué* (Paris, 1949).

- برنشفيك، *التّجربة الإنسانيّة والسّببيّة الفيزيائيّة*.
BRUNSCHVICG, *L'expérience humaine et la causalité physique* (Paris, 1921).

- كارناب، *مدخل إلى علم الدّلالة*.
CARNAP, *Introduction to semantics* (Harvard Univ. Press, 1946).

- قرانجي (ج. –ق.)، *المنهجيّة الاقتصاديّة*.
GRANGER (G. -G), *Méthodologie économique* (Paris, 1955).

- قِيلْبُو، *السّيبرناتيك*.
GUILBAUD, *Cybernétique* (coll. « Que sais-je ? », n° 638, Paris, 1954).

- بياجي، *بحث في المنطق*.
PIAGET, *Traité de logique* (Paris, 1949).

العقل في التّاريخ

- آرون، *مدخل إلى فلسفة التّاريخ*.

ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (Paris, 1938).

- كورنو، *بحث في ترابط الأفكار الأساسيّة*.

COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales* (Paris, 1881).

- لُوفَافْر، *المادّيّة الجدليّة*.

LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique* (Paris, 1940).

- فَاين، *كيف يكتب التّاريخ*.

VEYNE, *Comment on écrit l'histoire* (Paris, 1971).

مسرد المصطلحات

ترتيب عربيّ

الأبستيمولوجيا .... Épistémologie (L’)
الاحتمال .... Éventualité (L’)
الاحتمال .... Probabilité (La)
الإحساس .... Sensation (La)
الأخلاق .... Morale (La)
الأداة .... Outil (L’)
الإدراك .... Perception (La)
الاستبطان .... Introspection (L’)
الاستدلال .... Raisonnement (Le)
الاستلاب .... Aliénation (L’)
الاستلزام أو الاقتضاء .... Implication (L’)
الاستنتاج .... Déduction (La)
الأسطورة .... Mythe (Le)
أسطوريّ .... Mythique
الإسقاط .... Projection (La)
الإعلاء (أو التّصعيد أو التّسامي) .... Sublimation (La)
الأفلاطونيّة .... Platonisme (Le)
أكْسَمَ .... Axiomatiser
أكسيوميّ .... Axiomatique
الأكسيوميّة أو منظومة الأوّليّات .... Axiomatique (L’)
الآلة .... Machine (La)
الإنسان السّاحر .... Homo magicus (L’)
الإنسان الطّبيعيّ .... Homme naturel (L’)
الإنسان العاقل .... Homo sapiens (L’)
الإنسان .... Homme (L’)
الانفعال .... Émotion (L’)
الأوّليّة .... Axiome (L’)
الإيديولوجيا .... Idéologie (L’)
الإيمان .... Foi (La)
البديهيّة .... Axiome (L’)

Praxis (La)..البراكسيس
Démonstration (La)..البرهان أو البرهنة
Intersubjectivité (L')..البَيْنذاتيّة
Histoire (L')..التّاريخ
Réflexion (La)..التّأمّل
Interprétation (L')..التّأويل
Expérience (L')..التّجربة
Empirique..تجربيّ أو خِبْريّ
Empirisme (L')..التّجربيّة أو الخِبْريّة
Expérimentation (L')..التّجريب
Expérimental..تجريبيّ
Libération (La)..التّحرّر
Tautologie (La)..تحصيل حاصل أو توتولوجيا
Vérification (La)..التّحقق
Psychanalyse (La)..التّحليل النّفسيّ
Combinatoire (La)..التّركيبيّة
Syntaxe logique (La)..التّركيبيّة المنطقيّة
Transcendantal..ترنسندنتاليّ
Mysticisme (Le)..التّصوّف
Définition (La)..التّعريف
Détermination (La)..التّعيّن
Détermination (La)..التّعيين
Pensée rationnelle (La)..التّفكير العقليّ
Progrès (Le)..التّقدّم
Technique (La)..التّقنية
Récurrence (La)..التّواتر
Culture (La)..الثّقافة
Dialectique (La)..الجدل أو الجدليّة
Pansexualisme (L')..الجنسانويّة
Sexualité (La)..الجنسيّة
Contingence (La)..الجواز
Déterminisme (Le)..الحتميّة
Terme (Le)..الحدّ
Intuition (L')..الحدس
Libre..حرّ
Liberté (La)..الحرّية
Bon sens (Le)..الحسّ السّليم

Sensibilité (La) .... الحساسيّة
Civilisation (La) .... الحضارة
Vérité (La) .... الحقيقة أو الصّدق
Sagesse (La) .... الحكمة
Prudence (La) .... الحيطة
Imagination (L') .... الخيال
Durée (La) .... الدّيمومة
Sujet (Le) .... الذّات
Intelligence (L') .... الذّكاء
Esprit (L') .... الذّهن
Mentalité mystique (La) .... الذّهنيّة الصّوفيّة
Mentalité rationnelle (La) .... الذّهنيّة العقليّة
Symbolisme (Le) .... الرّمزيّة
Esprit (L') .... الرّوح
Romantique .... رومانسيّ
Romantisme (Le) .... الرّومانسيّة
Mathématique (La) .... الرّياضة أو العلم الرّياضيّ
mathématiques (Les) .... الرّياضيّات
Temps (Le) .... الزّمان
Causal .... سببيّ
Causalité (La) .... السّببيّة
Magie (La) .... السّحر
Surréalisme (Le) .... السّرياليّة
Bonheur (Le) .... السّعادة
Validité (La) .... الصّلاحيّة
Classe (La) .... الصّنف أو الفئة
Formalisation (La) .... الصّوْرَنَة أو الصّياغة الصّوريّة
Formalisme (Le) .... الصّوريّة
Mystique .... صوفيّ
Devenir (Le) .... الصّيرورة
Phénomène (Le) .... الظّاهرة
Raison pure (La) .... العقل الخالص
Raison mathématique (La) .... العقل الرّياضيّ
Raison formelle (La) .... العقل الصّوري
Raison pratique (La) .... العقل العملي
Raison (La) .... العقل

Rationaliste .... عقلانيّ
Rationalisme (Le) .... العقلانيّة
Rationnel .... عقليّ
Mentalité primitive (La) .... العقليّة البدائيّة
Rapports de production (Les) .... علاقات إنتاج
Signe (Le) .... العلامة
Sociologie (La) .... علم الاجتماع
Science économique (La) .... علم الاقتصاد
Esthétique (L') .... علم الجمال
Psychologie (La) .... علم النّفس
Psycho-physique (La) .... علم النّفس الفيزيائيّ
Science (La) .... العلم
Scientifique .... علميّ
Entendement (L') .... الفاهِمة
Hypothèse (L') .... الفرضيّة
Freudisme (Le) .... الفرويديّة
Vertu (La) .... الفضيلة
Philosophie (La) .... الفلسفة
Art (L') .... الفنّ
Compréhension (La) .... الفهم
Loi (La) .... القانون
a priori .... قبليّ
Proposition (La) .... القضيّة
Angoisse (L') .... القلق
Forces productives (Les) .... القوى المنتجة
Syllogisme (Le) .... القياس
Valeur (La) .... القيمة
Parole (La) .... الكلام
Universel .... كلّيّ
Totalitaire .... كليانيّ
Indéterminisme (L') .... اللاّحتميّة
Déraison (La) .... اللاّعقل
Irrationalisme (L') .... اللاّعقلانيّة
Irrationnel (L') .... اللاّعقليّ
Irrationalité (L') .... اللاّمعقوليّة
Théologie (La) .... اللاهوت
Linguistique .... لسانيّ

Langage (Le) , langue (La) .... اللّغة
Libido (La) .... اللّيبيدو
Matérialisme (Le) .... المادّيّة
Marxisme (Le) .... الماركسيّة
Essence (L') .... الماهيّة
Principe du tiers exclu (Le) .... مبدأ الثّالث المرفوع
Principe d'identité (Le) .... مبدأ الهويّة
Principe de non contradiction (Le) .... مبدأ عدم التّناقض
Théorème (Le) .... المبرهنة
Imagination (L') .... المتخيّلة
Raisonnable (Le) .... المتعقّل
Idéalisme (L') .... المثاليّة
Probable .... محتمل
Postulat (Le) .... المصادرة أو المسلّمة
Pétition de principe (La) .... المصادرة على المطلوب
Hasard (Le) .... المصادفة
Intelligible (L') .... المعقول
Rationalité (La) .... المعقوليّة
Paradoxe (Le) .... المفارقة
Concept (Le) .... المفهوم
Approche (L') .... المقاربة
Catégorie (La) .... المقولة
Observation (L') .... الملاحظة
Pratique (La), Praxis (La) .... المارسة
Logiciens (Les) .... المناطقة
Logique symbolique (La) .... المنطق الرّمزيّ
Logique formelle (La) .... المنطق الصّوريّ
Logique (La) .... المنطق
Méthode (La) .... المنهج
Objectivité (L') .... الموضوعيّة
Attitude esthétique (L') .... الموقف الجماليّ
Métaphysique (La) .... الميتافيزيقا
Mythologie (La) .... الميثولوجيا
Relativité (La) .... النّسبيّة
Système (Le) .... النّسق
Théorie (La) .... النّظريّة

Syllogistique (La) .... نظريّة القياس
Négation (La) .... النّفي
Critique (La) .... النّقد
Modèle (Le) .... النّموذج
Passion (La) .... الهوى
Existence (L'), être (L') .... الوجود
Existentialisme (L') .... الوجوديّة
Juste milieu (Le) .... الوسط العدْل
Positivisme (Le) .... الوضعيّة أو المذهب الوضعيّ
Conscience (La) .... الوعي أو الشّعور

ترتيب فرنسيّ

a priori .... قبليّ
Aliénation (L') .... الاستلاب
Angoisse (L') .... القلق
Approche (L') .... المقاربة
Art (L') .... الفنّ
Attitude esthétique (L') .... الموقف الجماليّ
Axiomatique .... أكسيوميّ
Axiomatique (L') .... الأكسيوميّة أو منظومة الأوّليّات
Axiomatiser .... أكْسَمَ
Axiome (L') .... الأوّليّة
Axiome (L') .... البديهيّة
Bon sens (Le) .... الحسّ السّليم
Bonheur (Le) .... السّعادة
Catégorie (La) .... المقولة
Causal .... سببيّ
Causalité (La) .... السّببيّة
Civilisation (La) .... الحضارة
Classe (La) .... الصّنف أو الفئة
Combinatoire (La) .... التّركيبيّة
Compréhension (La) .... الفهم
Concept (Le) .... المفهوم
Conscience (La) .... الوعي أو الشّعور
Contingence (La) .... الجواز
Critique (La) .... النّقد

Culture (La) .... الثّقافة
Déduction (La) .... الاستنتاج
Définition (La) .... التّعريف
Démonstration (La) .... البرهان أو البرهنة
Déraison (La) .... اللاعقل
Détermination (La) .... التّعيُّن
Détermination (La) .... التّعيين
Déterminisme (Le) .... الحتميّة
Devenir (Le) .... الصّيرورة
Dialectique (La) .... الجدل أو الجدليّة
Durée (La) .... الدّيمومة
Émotion (L') .... الانفعال
Empirique .... تجريبيّ أو خِبْريّ
Empirisme (L') .... التّجريبيّة أو الخِبْريّة
Entendement (L') .... الفاهمة
Épistémologie (L') .... الأبستيمولوجيا
Esprit (L') .... الذّهن
Esprit (L') .... الرّوح
Essence (L') .... الماهيّة
Esthétique (L') .... علم الجمال
Éventualité (L') .... الاحتمال
Existence (L'), être (L') .... الوجود
Existentialisme (L') .... الوجوديّة
Expérience (L') .... التّجربة
Expérimental .... تجريبيّ
Expérimentation (L') .... التّجريب
Foi (La) .... الإيمان
Forces productives (Les) .... القوى المنتجة
Formalisation (La) .... الصَّوْرَنَة أو الصّياغة الصّوريّة
Formalisme (Le) .... الصّوريّة
Freudisme (Le) .... الفرويديّة
Hasard (Le) .... المصادفة
Histoire (L') .... التّاريخ
Homme (L') .... الإنسان
Homme naturel (L') .... الإنسان الطّبيعيّ
Homo magicus (L') .... الإنسان السّاحر

Homo sapiens (L’)	الإنسان العاقل
Hypothèse (L’)	الفرضيّة
Idéalisme (L’)	المثاليّة
Idéologie (L’)	الإيديولوجيا
Imagination (L’)	الخيال
Imagination (L’)	المتخيّلة
Implication (L’)	الاستلزام أو الاقتضاء
Indéterminisme (L’)	اللاحتميّة
Intelligence (L’)	الذّكاء
Intelligible (L’)	المعقول
Interprétation (L’)	التّأويل
Intersubjectivité (L’)	البَيْنذاتيّة
Introspection (L’)	الاستبطان
Intuition (L’)	الحدس
Irrationalisme (L’)	اللاعقلانيّة
Irrationalité (L’)	اللامعقوليّة
Irrationnel (L’)	اللاعقليّ
Juste milieu (Le)	الوسط العدْل
Langage (Le) , langue (La)	اللغة
Libération (La)	التّحرّر
Liberté (La)	الحرّية
Libido (La)	الليبيدو
Libre	حرّ
Linguistique	لسانيّ
Logiciens (Les)	المناطقة
Logique (La)	المنطق
Logique formelle (La)	المنطق الصّوريّ
Logique symbolique (La)	المنطق الرّمزيّ
Loi (La)	القانون
Machine (La)	الآلة
Magie (La)	السّحر
Marxisme (Le)	الماركسيّة
Matérialisme (Le)	المادّيّة
Mathématique (La)	الرّياضة أو العلم الرّياضيّ
mathématiques (Les)	الرّياضيّات
Mentalité mystique (La)	الذّهنيّة الصّوفيّة
Mentalité primitive (La)	العقليّة البدائيّة

Mentalité rationnelle (La).. الذّهنيّة العقليّة
Métaphysique (La) .... الميتافيزيقا
Méthode (La).. المنهج
Modèle (Le).. النّموذج
Morale (La).. الأخلاق
Mysticisme (Le).. التّصوّف
Mystique.. صوفيّ
Mythe (Le).. الأسطورة
Mythique .... أسطوريّ
Mythologie (La) .... الميثولوجيا
Négation (La) .... النّفي
Objectivité (L').. الموضوعيّة
Observation (L').. الملاحظة
Outil (L') .... الأداة
Pansexualisme (L').. الجنسانويّة
Paradoxe (Le) .... المفارقة
Parole (La).. الكلام
Passion (La).. الهوى
Pensée rationnelle (La).. التّفكير العقليّ
Perception (La).. الإدراك
Pétition de principe (La).. المصادرة على المطلوب
Phénomène (Le) .... الظّاهرة
Philosophie (La) .... الفلسفة
Platonisme (Le) .... الأفلاطونيّة
Positivisme (Le) .... الوضعيّة أو المذهب الوضعيّ
Postulat (Le) .... المصادرة أو المسلّمة
Pratique (La), Praxis (La) .... الممارسة
Praxis (La).. البراكسيس
Principe d'identité (Le) .... مبدأ الهويّة
Principe de non contradiction (Le).. مبدأ عدم التّناقض
Principe du tiers exclu (Le) .... مبدأ الثّالث المرفوع
Probabilité (La).. الاحتمال
Probable.. محتمل
Progrès (Le).. التّقدّم
Projection (La).. الإسقاط
Proposition (La).. القضيّة

Prudence (La) .... الحيطة
Psychanalyse (La)........................ التّحليل النّفسيّ
Psychologie (La)........................ علم النّفس
Psycho-physique (La)........................ علم النّفس الفيزيائيّ
Raison (La)........................ العقل
Raison formelle (La)........................ العقل الصّوريّ
Raison mathématique (La)........................ العقل الرّياضيّ
Raison pratique (La)........................ العقل العملي
Raison pure (La)........................ العقل الخالص
Raisonnable (Le) .... المتعقل
Raisonnement (Le) .... الاستدلال
Rapports de production (Les) .... علاقات إنتاج
Rationalisme (Le)........................ العقلانيّة
Rationaliste .... عقلانيّ
Rationalité (La)........................ المعقوليّة
Rationnel .... عقليّ
Récurrence (La)........................ التّواتر
Réflexion (La) .... التّأمّل
Relativité (La)........................ النّسبيّة
Romantique .... رومانسيّ
Romantisme (Le)........................ الرّومانسيّة
Sagesse (La) .... الحكمة
Science (La)........................ العلم
Science économique (La) .... علم الاقتصاد
Scientifique........................ علميّ
Sensation (La)........................ الإحساس
Sensibilité (La) .... الحساسيّة
Sexualité (La) .... الجنسيّة
Signe (Le)........................ العلامة
Sociologie (La)........................ علم الاجتماع
Sublimation (La)........................ الإعلاء (أو التّصعيد أو التّسامي)
Sujet (Le)........................ الذّات
Surréalisme (Le)........................ السّرياليّة
Syllogisme (Le) .... القياس
Syllogistique (La)........................ نظريّة القياس
Symbolisme (Le) .... الرّمزيّة
Syntaxe logique (La) .... التّركيبيّة المنطقيّة

النّسق..........Système (Le)
تحصيل حاصل أو توتولوجيا..........Tautologie (La)
التّقنية..........Technique (La)
الزّمان..........Temps (Le)
الحدّ..........Terme (Le)
اللاهوت..........Théologie (La)
المبرهنة..........Théorème (Le)
النّظريّة..........Théorie (La)
كلّيانيّ..........Totalitaire
ترنسندنتاليّ..........Transcendantal
كليّ..........Universel
القيمة..........Valeur (La)
الصّلاحيّة..........Validité (La)
التّحقق..........Vérification (La)
الحقيقة أو الصّدق..........Vérité (La)
الفضيلة..........Vertu (La)

كشف أهمّ المصطلحات

ث

ج

ف

كشف أهمّ الأعلام



الفهرس

الفصل الأوّل: ثلاثة مواقف سَلْبيَّة

الفصل الثّاني: العقل في العلوم

الفصل الثّالث: العقل في التّاريخ

الفصل الرّابع: الإنسان العاقل

Quand on pense [la même chose] la même manière
on ne pense plus rien
. Buyrou



يصدر كتاب «جيل-جاستون جرانجي» حول العقل ضمن سلسلة «اضواء» التي تسعى إلى تمكين القارئ من مقاربة تأليفية ميسرة لمختلف المسائل الفلسفية والفكرية.

يضعنا هذا الكتاب امام مسألة ما زالت تحتفظ براهنيتها، رغم ما حظيت به من إهتمام وبحث كبيرين قديما وحديثا، ولا سيما في العصر الوسيط العربي الإسلامي حيث يكاد كل فيلسوف يفرد العقل برسالة كاملة. ذلك ان هذه المسألة ما فتئت تعتني بما يجد من تطورات في مجالي المعرفة والممارسة وبما يطرا من تحولات تاريخية في الحياة السياسية والإجتماعية، وهو ما يستدعي البحث في العقل من جديد وإعادة النظر في التصورات السابقة التي انبنى عليها. وبالفعل، لا يقدم لنا الكتاب صورة عن تطور مفهوم العقل عبر العديد من الفلسفات فحسب، بل يقدم لنا ايضا وعلى وجه الخصوص كيفية اشتغاله في مختلف حقول المعرفة العلمية كما ينظر في نوع العلاقات التي تقوم بين العقل واهم اوجه التجربة الإنسانية، النفسية منها والعقائدية والإبداعية.

الناشر


9 789973 330813

الثمن: 5,000 دت



الغلاف: منير الشعراني